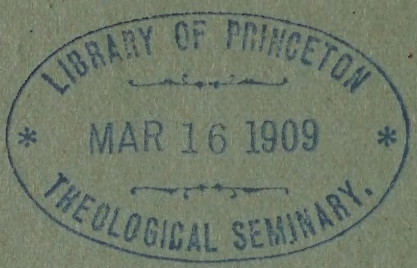

BR1720.A9 D71 1873
Dorner, August Johannes,
1846-1920.
Augustinus : sein
theologisches
System und seine
religionsphilosophische
Anschauung.

1233.

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 16 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

AUGUSTINUS.

SEIN THEOLOGISCHES SYSTEM

UND SEINE

RELIGIONSPHILOSOPHISCHE ANSCHAUUNG

DARGESTELLT

VON

Lic. Dr. A. DORNER,

REPETENT AN DEM THEOLOGISCHEN STIFT
DER GEORGIA AUGUSTA.

BERLIN,

VERLAG VON WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)

1873.

DEM

GEDÄCHTNISS SEINES UNVERGESSLICHEN LEHRERS

H. RITTER,

WEILAND PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND HOFRATH
ZU GÖTTINGEN,

SOWIE

SEINEM THEUREN VATER

J. A. DORNER, PHIL. UND THEOL. Dr.,

OBERCONSISTORIALRATH UND PROFESSOR DER THEOLOGIE
ZU BERLIN

IN

DANKBARER GESINNUNG

GEWIDMET

VON DEM VERFASSER.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Vorwort.

Bei der grossen Anzahl von Schriften, welche über Augustin schon veröffentlicht sind, kann das Unternehmen gewagt erscheinen, das System Aug.'s einer nochmaligen Durchforschung zu unterziehen. Allein die Auffassungen und Beurtheilungen seiner Lehre gehen so sehr auseinander, dass man nicht sagen kann, es habe sich das geschichtliche Urtheil über ihn völlig geklärt. Der Grund davon mag hauptsächlich darin liegen, dass Aug. vermöge des grossen Ansehens, welches er geniesst, in den kirchlichen Lehrkämpfen immer noch als mitredend betrachtet wird. In der katholischen Kirche wird der grosse Heilige bei dem Streite zwischen Jesuitismus und Augustinismus von beiden Parteien als Autorität zu ihren Gunsten in Anspruch genommen, so z. B. von Bajus einerseits, von dem Jesuiten Molina andrerseits in dessen bald nach Bajus' Tode erschienenen Schrift Liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia providentia praedestinatione et reprobatione concordia (2te Aufl. Antwerpen 1595). Ebenso suchte der Jesuit Petavius u. A. in dem jansenistischen Streite seine Uebereinstimmung mit Aug. zu erweisen, indes Jansen sich wirklich treu an Aug. anschloss, wie er auch die nach seinem Tode herausgegebene Hauptschrift Augustinus betitelte und meinte, dass Aug. in Be-

zug auf das Verhältniss von Freiheit und Gnade, seit er Bischof geworden, unfehlbar die irresistible Gnade und die Prädestination gelehrt habe. Aber gerade der Jansenismus ist ein starker Beweis zugleich dafür, dass das Augustinische System für sich nicht die Reformation hätte hervorrufen können, da Jansen wie die Männer von Port Royal dem Protestantismus ferne blieben. Obgleich in der neueren Zeit in der katholischen Kirche der Augustinismus immer mehr an Boden verliert, bemerkt man doch mehrfache Versuche, Aug.'s Uebereinstimmung mit der tridentinischen Lehre zu erweisen, wie z. B. *Gangauf* und *Nirschl* in mehreren Punkten seine Gnadenlehre nach der tridentinischen zu wenden suchen. Hat doch *Wilden* ihm sogar die Transsubstantionslehre in den Mund legen wollen.

Andrerseits wurde Aug. bekanntlich von den Reformatoren um seiner antipelagianischen Richtung willen hochgeschätzt, in wie weit mit historischem Rechte, soll auf den folgenden Blättern besprochen werden: jedenfalls ist nicht zu übersehen, dass die Reformatoren selbst seine Ansicht von Rechtfertigung und Heiligung nicht billigten, wie der Brief Melanthons an Brenz (corpus Reformatorum ed. Bretschneider Vol. II. Epist. L. VI. S. 501. 502.) von Mitte Mai 1531 beweist. Dass ein Mann wie Calixt seiner ganzen Richtung nach Aug. günstig gestimmt war, versteht sich von selbst, wie er denn auch u. a. seine Schrift de doctrina christiana herausgab. Aus demselben Grunde, aus dem die Reformatoren ihn achteten, verwarf ihn der Rationalismus und erst in der neueren Zeit hat man ihn wieder in der protestantischen Kirche mehr gewürdigt, so z. B. *Marheinecke* in seinem Ottomar, weil man in ihm eine Stütze gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus zu haben glaubte; ja man hört nicht selten die Ansicht, dass der Protestantismus auf Augustinus basire, hat doch *Ribbeck* sogar die Meinung, dass Aug. die protestantische Rechtfertigungslehre klar ausgesprochen habe.

Wenn wir also als den hauptsächlichen Grund der verschiedenen Auffassungen Aug.'s diesen annehmen müssen, dass jede der kirchlichen Parteien ihn zu dem Ihrigen zu machen geneigt war, so wird es vielleicht möglich, seine Lehre objectiver darzustellen und zu beurtheilen, wenn man ihn zunächst in seiner Zeit zu begreifen versucht. Dieser Versuch ist um so leichter zu machen, als vornehmlich durch das Verdienst *H. Ritters* die Geschichte der Philosophie ihn in den Bereich ihrer Betrachtungen gezogen hat.

Es sei mir gestattet, schon hier auf den Einfluss der platonischen Philosophie auf Aug. hinzuweisen, welche hauptsächlich durch Aug.'s Wirksamkeit auch in das Christenthum eingedrungen ist: nicht als ob nicht auch philosophische Gedanken im Christenthum ihre Verwerthung und Anerkennung finden könnten: allein in diesem Falle ist es ein dem Christenthum wie auch der neuesten Philosophie fremder Gottesbegriff, der sich durch Aug.'s Neoplatonismus in der Kirche festsetzt. Dies zu beachten ist auch für die Gegenwart von Wichtigkeit und wieviel damit in Aug.'s Anschauung zusammenhängt, suchen wir im Folgenden zu zeigen.

Freilich ist die Aufgabe eine schwere, die Grundgedanken eines so gewaltigen Geistes im Zusammenhang zu erforschen; aber sie ist im höchsten Maasse fesselnd, wenn es aus keinem anderen Grunde wäre, schon deshalb, um sich aus dem nur zu regen Parteitreiben der Gegenwart auf einen Boden zu versetzen, wo es vergönnt sein muss, ohne Parteiinteresse mit der für die Wissenschaft nöthigen Objectivität zu forschen, sich in eine grosse, fertig abgeschlossene Gedankenarbeit zu versenken. Es ist diese Aufgabe um so eher berechtigt, als trotz der ausführlichen Lebensbeschreibungen von *Poujoulat* (Histoire de St. Augustin, 3 Bde, Paris 1845) und von *Bindemann* (der heilige Augustinus 3 Bde, 1844—1869) eine zusammenhängende Darstellung seiner Lehre in der neueren Zeit vermisst wird.

Wir haben, um nicht durch Anhäufung von Stoff die Uebersichtlichkeit zu schädigen, uns auf die Hauptpunkte der Augustinischen Lehre beschränkt, da durch viele zum Theil treffliche Monographieen die Betrachtung einzelner für das System nicht so wesentlicher Punkte ergänzt werden kann.

So sei diese Arbeit hiemit der Oeffentlichkeit übergeben in der Hoffnung, dass, soweit sie es verdient, sie das Ihrige zu dem Fortschritt in der wissenschaftlichen von Parteiinteressen freien Erkenntniss des christlichen Alterthums und zur Fruchtbarmachung seiner Schätze für die Gegenwart beitragen möge.

Göttingen im Februar 1873.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1—4

A. Die Lehre von Gott und die mit ihr zusammenhängenden Lehren.

I. Lehre von Gott . . . . . 5—34
a. Von der Trinität . . . . . 5—16
b. Von dem göttlichen Wesen . . . . . 16—22
c. Von dem Verhältniss von Wesen und Trinität . . . . 22—28
d. Historische Stellung der Gotteslehre Aug.'s . . . . . 28—34
II. Von dem Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt 35—64
a. Von dem göttlichen Rathschluss . . . . . 35—40
b. Von der Schöpfung . . . . . 40—46
c. Verhältniss Gottes . . . . . 46—55
α. zur Zeit . . . . . 46—50
β. zum Raum . . . . . 50—54
d. Von der Erhaltung der Welt . . . . . 55—60
e. Von der Vorsehung . . . . . 60—63
III. Von dem Verhältniss Gottes zur Menschheit . . 64—112
a. Von der Neuschöpfung . . . . . 64—80
α. Von der Entstehung der Seelen . . . . . 65—71
β. Vom Wunder . . . . . 71—80
b. Von der Offenbarung . . . . . 80—110
α. Das Reden Gottes durch Engel und Propheten . . . 80—85
β. Die Erscheinungen der trinitarischen Personen Gottes 85—110
1) Erscheinung des Vaters 87
2) Erscheinung des Sohnes: Incarnation, Person Christi 87—107
Einfluss auf die Folgezeit . . . . . 105—107

Seite

3) Erscheinung des Geistes . . . . . 107—109
4) Zusammenfassung der Ansicht Aug.'s über die Erscheinungen der trinitarischen Personen 109. 110
Rückblick auf die Lehre von Gott und die damit zusammenhängenden Lehren . . . . . 110—112

B. Die Lehren, welche das Verhältniss des Menschen zu Gott betreffen.

I. Von der Sünde . . . . . 113—162
a. Von dem Urstande, insbesondere von dem freien Willen vor dem Fall . . . . . 114—124
Darstellung seiner Lehre . . . . . 114—120
Metaphysische Grundlage seiner Ansicht . . . . . 120—124
b. Wesen der Sünde . . . . . 124—137
Begriff derselben . . . . . 124—126
Sünde des Intellectes, Willens, Leibes . . . . . 126—128
Strafen der Sünde . . . . . 128—130
Ob positive oder natürliche Strafen? . . . . . 130—134
Schuldbegriff . . . . . 134—136
c. Erbsünde . . . . . 137—145
Darstellung seiner Ansicht von der Erbsünde . . . . . 137—139
Erbschuld . . . . . 139—141
Erbstrafe 141
Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit . . . . 142—144
Zusammenhang mit seiner Gesammtanschauung 144. 145
d. Der geschichtliche Zusammmenhang seiner Sündenlehre . . . . . 146—149
e. Theodicee . . . . . 150—162
Letzter Weltzweck . . . . . 154—158
Zusammenhang mit der Gotteslehre 158. 159
Uebrig gebliebene Widersprüche und Mängel . . . . . 159—162
II. Von der Gnade . . . . . 162—232
a. Princip der Gnadenlehre . . . . . 164—168
b. Das Werden des Gnadenstandes . . . . . 168—209
α. Der Glaube . . . . . 169—195
1) Inhalt des Glaubens . . . . . 169—183
Vor allem Christi Werk . . . . . 170—178

Seite

Versöhnung, Aufhebung der Schuld und Strafe . 171—177
Aufhebung der Sünde 178
Weiterer Inhalt des Glaubens, die Kirchenlehre . 179. 180
Abgesehen von dem historischen Glaubensstoff ist Christi fortlebende Person Inhalt des Glaubens 181. 182
Uebrig gebliebener Mangel 182. 183
2) Begriff des Glaubens . . . . . 183—195
Historischer Glaube mit assensus . . . . . 183—186
Verhältniss zum Erkennen . . . . . 186—189
Wirksamkeit Gottes im Glauben, mystischer Glaube 189—194
Uebrig gebliebener Mangel 194. 195
β. Liebe . . . . . 195—202
γ. Verhältniss von Glauben und Liebe . . . . . 202—209
Verhältniss von Rechtfertigung und Heiligung . . . 203—207
Subjectivität des Gnadenprocesses. Widerspruch . . 208. 209
c. Bestand der Gnade . . . . . 209—224
Beharren und Fortschreiten im Gnadenstande hängt nur von Gott ab . . . . . 209—212
Falsche Selbstständigkeit des Einzelnen. Verdienst . . 212—219
Uebrig gebliebene Widersprüche und Mängel. Vergleich mit den Pelagianern . . . . . 220—224
d. Lehre von der Prädestination . . . . . 224—232
III. Lehre von der Kirche . . . . . 232—323
a. Die Kirche als Vermittlerin der Gnade . . . 232—244
Der Einzelne hängt dauernd ab von der Kirche in Bezug auf Willen, weil nur in der Kirche der Geist Liebe giebt 234
Die mystische Gemeinschaft mit der Kirche giebt an Christo Theil 235
Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche in Bezug auf den Intellect . . . . . 236—244
Schrift und Tradition in ihrem Verhältniss . . . . . 237—244
b. Gnadenmittel . . . . . 244—276
Gültigkeit und Wirksamkeit der Gnadenmittel. Verhältniss der Kirche zu denselben . . . . . 244—246
α. Wort Gottes 247
β. Taufe . . . . . 248—263
γ. Abendmahl . . . . . 263—275
Das Abendmahl als Mahl der Incorporation in die Kirche 263—270

Seite

als Opfer . . . . . 270—273

Zusammenfassung seiner Ansicht vom Abendmahl . . 273—275

c. Die Kirche an sich . . . . . 276—295

Zwar unterscheidet Aug. corpus verum und permixtum . 276—279

aber für die irdische Kirche tritt das Ganze gegenüber den einzelnen Personen, der Begriff der mittlerischen Heilsanstalt bei Weitem in den Vordergrund . . . . . 279—288

Denn die Kirche ist katholische 280. 281

heilige 281. 282

repräsentirt im Priesterstande (Ordination) . . . . . 283—287

Cyprian, Optatus . . . . . 287—289

Aug.'s Kirchenbegriff ist ein doppelter, damit zusammenhängende Widersprüche . . . . . 288—295

d. Verhältniss der Kirche zum Staat . . . . . 295—312

Princip des Staates . . . . . 295—298

Beurtheilung des heidnischen Staates . . . . . 298—301

Abhängigkeit des wahren Staates von der Kirche . . . 301—308

(Der Staat hat der Kirche zu helfen gegen Ketzer . . . 305—308)

Zusammenhang seiner Staatsansicht mit seiner ethischen Gesammtanschauung . . . . . 308—312

e. Letzte Dinge . . . . . 312—323

Ueberwindung der Lehre vom Millenium durch die Lehre von der erscheinenden Kirche 313

Fegefeuerstrafen 314. 315

Die Kirche als reale Gemeinschaft der Prädestinirten . . 315—321

(Auferstehung, bleibende Seligkeit 317. 318

Contemplatio Dei 319. 320

Verhältniss zu den Verdammten . . . . . 321)

Rückblick auf den doppelten Kirchenbegriff, Mängel . . 322. 323

Schluss . . . . . 323—345

Ueberblick über Augustin's Leistungen: Einfluss des Neoplatonismus . . . . . 326—329

Theokratische Tendenzen 329. 330

Schwankungen in der Christologie, Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre . . . . . 332—334

Fortschritt Aug.'s . . . . . 334—339

Verhältniss zur Reformation . . . . . 339—344

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY.

Wenn wir uns der Aufgabe unterziehen, die Lehre Augustin's in ihren Hauptpunkten und in ihrem wesentlichen Zusammenhange zu betrachten, so stellt sich als Hauptschwierigkeit die in den Weg, dass Augustin noch nicht in systematischer Form ein dogmatisches oder philosophisches System uns überliefert hat; denn wenn wir von seinem Enchiridion absehen, in welchem die Hauptlehren des Christenthums von ihm kurz zusammengestellt sind, so giebt es von ihm selbst keine zusammenhängende Darstellung seiner Lehre. Es ist dies wohl zu begreifen, wenn man bedenkt, dass er noch viel zu sehr im Suchen begriffen ist, als dass er ein dogmatisches System hätte in regelrechter Form aufstellen können: und um ein philosophisches System für sich zu begründen, war er viel zu sehr in der Zeit der Reife seines Geistes für die Kirche und ihre Lehre interessirt. Zum grossen Theil aber waren die kirchlichen Dogmen noch nicht ausgebildet. Wie also sollte er sie in systematische Form bringen? Trotz der scharfsinnigen und gewandten Dialectik, welche seine Schriften ausserordentlich anziehend macht, fehlt es deshalb bei ihm nicht an Wiederholungen, wie das ja nicht anders sein kann, wenn ein festgegliedertes System nicht vorliegt. Wollte man aber daraus, dass er noch nicht die systematische Form sich angeeignet hat, schliessen, dass er überhaupt in seinem Denken sporadisch verfahren sei und bald an dieser bald an jener Stelle, wie es der Zufall mit sich gebracht, Anknüpfung für seine Gedanken ge-

funden und unzusammenhängend gedacht habe, so würde man sehr irren. Es wird vielmehr eine Hauptaufgabe dessen, der seine Lehre darstellt, sein, den Zusammenhang der Augustinischen Weltanschauung aufzuhellen.

Aus dem überreichen Gedankenstoffe, welchen uns Aug. überliefert hat, ragen zwei Punkte bedeutsam hervor, welche schon von Jugend an ihn gleich sehr beschäftigten, Gott und die Sünde. Zwar könnte man geneigt sein bei seinem Namen an Lehren, welche ausschliesslich die Anthropologie betreffen, an die Lehre von der Ohnmacht des Menschen in der Erbsünde insbesondere zu denken; aber bei Aug. tritt Gott so in den Vordergrund, dass er Alles auf ihn bezieht; schon seine Gnadenlehre und seine Lehre von der Prädestination weist auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen und auch seine Lehre von der Sünde hat darin ihre Eigenthümlichkeit dem Pelagianismus gegenüber, dass sie als eine Störung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott von ihm betrachtet wird. Ja man wird kaum irren, wenn man sagt, dass in seiner Anschauung Gott in den Mittelpunkt trete. Ihm ist es vor Allem um die Vereinigung mit Gott zu thun: Gott ist ihm Ein und Alles: im Anschauen Gottes findet er die höchste Seligkeit. Sein Entwickelungsgang zeigt, dass bei seiner Betrachtung der Sünde insbesondere er das Interesse Gottes wahren wollte; denn deshalb wurde er Manichäer, weil er meinte, in der Kirchenlehre werde Gott als die Ursache der Sünde angesehen: und um Gottes Absolutheit zu halten verliess er den Manichäismus, weil es ihm mit der göttlichen Würde unverträglich schien, dass eine feindselige Substanz störend in die göttliche Sphäre eingreife, da Gott über alle Vergänglichkeit erhaben sei: und wiederum, weil das absolute geistige Wesen Gottes ihm von den Platonikern erkannt zu sein schien, darum erfasste er ihre Lehre mit dem ganzen Feuer seines Geistes, und weil er Lebensgemeinschaft mit Gott gewinnen wollte, da-

rum wurde er Christ. Denn die Neuplatoniker, meinte er, sahen wohl wie von einer bewaldeten Höhe das Ziel; aber sie kannten nicht den Weg zu dem Ziele [1]). Gott ist der Mittelpunkt seiner Anschauung. Das zeigt sowohl seine innige Frömmigkeit als auch seine Lehre, in der an allen Punkten die Beziehung auf Gott hervortritt. Auch die Bestimmungen seiner Anthropologie haben wesentliche Beziehung auf seine Anschauung von Gott. Es ist deshalb nur zu billigen, wenn *Ritter* sagt (Geschichte der christlichen Philosophie, Hamburg 1841, II, 203): „Als den Inhalt der Philosophie bezeichnet er zwei Dinge: die Erkenntniss Gottes und der Seele ..... Er richtet Alles auf die Erkenntniss Gottes: Seine Forschung hat durchaus theologischen Charakter; wenn er dabei auch Selbsterkenntniss will, so ist das deshalb ... weil wir doch nur in unserer Seele Gott erkennen können."

Es wird demgemäss nicht unberechtigt sein, wenn wir mit der Darstellung seiner Gotteslehre beginnen und dasjenige, was sich um dieselbe gruppirt, in das Auge fassen, bevor wir jenen anderen Pol der Augustinischen Anschauung, die Lehre von der Sünde und die damit zusammenhängenden Materien beleuchten. Aug. hat zwar die Lehre von der Sünde auch zu Gott in Beziehung gebracht; aber sie tritt gleichsam als der negative Pol dem positiven gegenüber. Wenn Aug. nach Seite der Gotteslehre und der mit ihr zusammenhängenden Lehren sich speculativ verhält, so ist es um so mehr zu beachten, dass ihm nicht das begegnet ist, was sonst philosophisch angelegten Denkern manchmal begegnet, die Wirklichkeit nach der Speculation umzuwenden: denn wenn auch bis auf einen gewissen Grad Aug. von seinem Gottesbegriff aus die Consequenzen für das Verhältniss Gottes zur Welt und der Welt, insbesondere der Menschen zu Gott gezogen und dadurch nicht zum geringsten Theile seine eigenthümlichen Anschauungen gewonnen hat, so zeigt

1) Confess. VII, 21.

sich doch andrerseits sein für die einmal vorhandenen Thatsachen offener Sinn, der durch seine Lebensführung geschärft wurde, das empirische Gegengewicht gegen seine speculative Ader darin, dass die Lehre von der Sünde so in den Vordergrund tritt, dass man kaum umhin kann sie den anderen negativen Pol seiner Anschauung zu nennen, indes Gott den positiven Mittelpunkt seiner Lehre bildet. Wie er die Lehre von Gott und von der Sünde in Beziehung zu einander gesetzt hat, davon wird in dem Verlauf dieser Untersuchungen die Rede sein müssen.

Wir reden also zuerst von der Gotteslehre Augustin's und den Lehren, welche wir unmittelbar an dieselbe anknüpfen können, welche das Verhältniss Gottes zu der Welt und zu den Menschen insbesondere betreffen, von Gottes Rathschluss abgesehen von der Sünde und Gnade, von der Schöpfung, von Gottes Verhältniss zu Raum und Zeit als den Formen der Endlichkeit, von der Erhaltung, Vorsehung, Neuschöpfung, woran wir die Lehre von der Offenbarung, dem Wunder und der Offenbarungstrinität und Christologie, soweit sie von Christi Person handelt, mit anschliessen. Dann erst werden wir das Verhältniss der Menschen zu Gott in das Auge fassen und die dahin gehörenden Lehren behandeln. Wenn wir die Lehre von Gott betrachten wollen, so können wir dabei folgenden Gang nehmen: Zuerst wollen wir sehen, was Aug. von der Trinität lehre, sodann seine Ansicht von dem Wesen Gottes betrachten, um dann beurtheilen zu können, wie es ihm glückt, seine Lehre von der Trinität mit der letzteren zu vereinigen. Schliesslich wollen wir noch die historische Bedeutung der Augustinischen Gotteslehre mit einigen Worten berühren.

A. Die Lehre von Gott und die mit ihr zusammenhängenden Lehren.

I. Die Lehre von Gott.

a. Die Lehre von der Trinität.

Aug. lehrt mit der Kirche Einen Gott in drei Personen, welche dasselbe Wesen alle drei haben. An sich angesehen, ihrem Wesen nach ist jede der drei Personen der anderen gleich. Wenn wir den Sohn an sich betrachten, so hat er keine andere Substanz als der Vater und Geist [1]). Nur in ihrer Beziehung zu einander unterscheiden sie sich, nicht in ihrer Beziehung zu der göttlichen Essenz. Die Einheit der göttlichen Essenz darf in keiner Weise durch die Dreiheit der Personen gestört werden: er schliesst deshalb auf das Bestimmteste aus, dass das Verhältniss der Personen zu der göttlichen Substanz [2]), mit dem Verhältniss zwischen species und genus oder zwischen individuum und species sich decke. Dieses Verhältniss muss unausweichlich zu Tritheismus oder Tetratheismus führen. Mit Recht sagt Augustin in Bezug auf das Erste: Nam si genus est essentia, species autem substantia sive persona ... omitto quod jam dixi, oportere appellari tres essentias, ut appellantur tres .. personae sicut appellantur tres equi eademque animalia tria, cum sit species equus animal genus. Neque enim species ibi pluraliter dicta est et genus singulariter, tanquam diceretur tres equi, unum animal sed sicut tres equi speciali nomine ita tria animalia generali nomine. Es würden sich da nothwendig drei göttliche Essenzen ergeben; oder wollte man sagen, es seien drei Individuen derselben Gattung, wobei die Gattung als etwas besonderes den Individuen gegenüber gedacht würde, dann würde man vier selbstständige

1) Trin. V, 8. 2) De Trin. VII, 6.

Wesen neben einander haben. Die Einheit der göttlichen Essenz aber würde auch aufgehoben, wenn man sich durch die drei Personen, welche alle dieselbe Essenz haben, die Essenz verdreifachen liesse, was geschähe, wenn Person und Essenz in Allem zusammenfiele. Innerhalb der Einen Essenz soll der Unterschied der drei Personen stattfinden und zwar bestimmt Augustin den Unterschied der drei Personen noch näher dahin, dass es nothwendig drei Personen seien, nicht mehr und nicht weniger. Damit ist offenbar schon die Forderung gestellt, zu zeigen, warum es denn nur drei Personen sein können, wodurch ein engeres Verhältniss der drei Personen, eine nothwendige Beziehung derselben auf einander verlangt wird. Deshalb verwirft Augustin auch [1]) das Bild, vermöge dessen die drei Personen mit drei Statuen verglichen werden, welche alle drei aus demselben Stoffe gemacht seien, wobei der Stoff natürlich der Einen göttlichen Essenz entsprechen würde. Denn es sei ebensogut möglich aus demselben Stoffe mehr oder weniger Statuen zu verfertigen. Aber um so mehr war es nun nothwendig zu zeigen, worin denn die Beziehung der drei Personen auf einander liege und ihre Unterschiedenheit gegeben sei. Sehen wir zuerst, wodurch sie sich nicht unterscheiden können. Da sie sich durchaus nicht nach der Essenz unterscheiden sollen, so können sie weder quantitativ noch qualitativ sich unterscheiden. Der Unterschied kann kein quantitativer sein, weshalb Augustin ausführt [2]), dass die veritas des Vaters oder die bonitas des Vaters nicht grösser sei als die bonitas oder veritas des Sohnes, so dass zwar alle drei die göttliche Essenz hätten aber mit verschiedener Intensität, nach verschiedenem Maasse. Er schliesst diesen Gedanken so sehr aus, dass er auch in keiner Weise will gelten lassen, die Wahrheit oder Güte aller drei Personen zusammen sei grösser als die einer Person. Gott ist Geist: eine Theilbarkeit der

1) Trin. VII, 6. 2) Trin. VIII, 1.

göttlichen Substanz giebt es nicht, so dass dieselbe Substanz auf die verschiedenen Personen in verschiedenem Maasse könnte vertheilt werden. Die Essenz ist untheilbar. Aber auch kein qualitativer Unterschied der Personen ist zulässig, so dass die eine Person Attribute hätte, welche die Andere nicht hat. Denn die Essenz und die Attribute sind ein und dasselbe und die Attribute können nicht von der Essenz unterschieden werden [1]). Die Personen unterscheiden sich nach Augustin's fast stetiger Formel: „relative ad invicem," d. h. durch ihre Bezogenheit auf einander, nur dadurch, dass sie zu einander verschiedene Beziehungen haben. Was versteht aber Aug. unter diesen Beziehungen? Sollen sie auf einander bezogen werden, so müssen sie etwas Gemeinsames haben und etwas Verschiedenes. Das gemeinsame Genus, durch das sie in Beziehung stehen können, kann nicht die Essenz sein. Denn innerhalb Ein und derselben Essenz haben sie Beziehung auf einander. Das gemeinsame genus, unter welches Vater, Sohn und Geist fallen, ist der Begriff der persona. Das allen dreien Gemeinsame ist das Personsein [2]). Das Verschiedene ist das auf verschiedene Art Personsein. Wenn wir nun weiter fragen, wodurch sich das Personsein charakterisire, so ist die Antwort keine andere als durch Function, durch Thätigkeit. Das Gemeinsame der drei Personen ist das Thätigsein, das Functionhaben: das, wodurch sie sich unterscheiden, wodurch sie verschiedene Beziehungen haben, sind die verschiedenen Functionen, die einer jeden Person im Verhältniss zu den beiden Andern nothwendig zukommen. Es ist dies ein für die Augustinische Trinitätslehre höchst wichtiger Satz: nicht durch die Essenz, sondern durch die Functionen unterscheiden sich die Personen. Es liegt darin zugleich der Gedanke verborgen, dass durch den Unterschied der drei Personen die Lebendigkeit in Gott begründet wird. Freilich wenn alle drei Personen nur

1) Trin. V, 8. VIII, 1. 2) Trin. VII, 6.

durch Thätigkeiten sich unterscheiden, und nur Ein Wesen da ist, so fragt sich: wer ist das Subject der Thätigkeiten, etwa das einfache Wesen, das keine Unterschiede zulässt? Doch hierauf werden wir zurückkommen.

Diese verschiedenen Thätigkeiten nun, die Functionen, durch welche sich allein die Personen unterscheiden und durch welche sie unter einander in nothwendiger Beziehung stehen und einen geschlossenen Kreis bilden, beschreibt Augustin zunächst nach der Kirchenlehre: Pater gignit, filius genitus est a patre: spiritus procedit a patre und — setzt er hinzu — a filio. Indes mit diesen abstracten Formeln begnügt er sich nicht. Er sucht tiefer in das Geheimniss der drei Functionen einzudringen. Dabei kommt ihm der Gedanke zu statten, dass die von Gott geschaffene Welt überall das Bild Gottes, also auch das Bild der Trinität tragen müsse, dass aber vor Allem die Seele des Menschen als das Ebenbild Gottes die Spuren der Trinität in sich habe, gemäss jenem neoplatonischen Gedanken, dass die Gotteserkenntniss durch Selbsterkenntniss gewonnen werden müsse. So sucht denn Aug. durch die Betrachtung der menschlichen Seele dem Geheimniss der Trinität näher zu kommen.

Nach Aug. sind die drei Grundkräfte des menschlichen Geistes memoria, intellectus, voluntas oder amor, beides braucht er promiscue Trin. XV, 20 § 38 (§ 41). Quid est aliud caritas quam voluntas? Wenn wir nun irgend Etwas erkennen wollen, so muss es zuerst in der Schatzkammer des Geistes, in welcher Alles ist, was der Geist ist und hat, aufbewahrt und gegenwärtig sein, in dem Gedächtniss. Das Bild nun einer Sache, welches in der memoria ist, muss dann mit dem Intellect verbunden werden, so dass durch dieses Bild das Erkenntnissvermögen gestaltet wird. Wenn dieses Bild in das Erkenntnissvermögen aufgenommen ist und der Intellect durch die Aufnahme dieses Bildes eine gewisse Gestalt gewonnen hat, so ist damit das Verbum internum zu Stande gekommen. Aber aus

der memoria geht das Bild nicht von selbst in die Intelligenz über, sondern nur durch die Vermittelung des Willens, der zugleich sich auf das Bild in der memoria und auf die Intelligenz richtet, der Wille verbindet das Bild der memoria mit der Intelligenz. Nun wendet Augustin auch die Ausdrücke gignere und procedere auf dieses Verhältniss an. Er meint, wenn das Bild der memoria in die Intelligenz einträte, könne man wohl sagen, dieses Bild erzeuge das innere Wort, und es ist ja richtig, dass durch dieses Bild der memoria eine Erkenntniss erzeugt wird, denn dieses Bild gestaltet den Intellect auf bestimmte Weise und erzeugt so das Verbum internum. Der Wille nun aber erzeugt nicht das Verbum, sondern verbindet nur die Intelligenz mit dem Bilde der memoria, geht von beiden aus von der Intelligenz zur memoria, von der memoria zur Intelligenz, macht, dass die Intelligenz das Bild aufnimmt und dass das Bild sich mit der Intelligenz verbindet und deshalb kann man nach Aug. sagen, der Wille procedit von beiden. So vermag die Seele durch diesen Process Dinge zu erkennen, so vermag sie auch Gott zu erkennen und sich selbst zu erkennen. Der menschliche Geist ist zwar immer sich gegenwärtig in der memoria; aber keineswegs denkt er sich immer [1]). Erst wenn mein Bild, welches in der memoria

1) *Weisse*, philosophische Dogmatik Bd. 1, Leipzig 1855, ist der Meinung, dass bei Aug. die göttliche memoria in der „nur in rein metaphysischen Gedanken sich bethätigenden Vernunft" bestehe und dass er geneigt sei, die intelligentia so zu fassen, dass sie das „was nicht zu den ewigen Wahrheiten gehöre" enthalte und deshalb mehr dem „Verstand" entspreche, S. 506, 507 (cfr. S. 452 ff.). Allein man wird sagen müssen, dass sowohl die memoria nach Aug. auch das Einzelne (Trin. XV, 21) als auch die intelligentia die ewigen Gründe der Dinge umfasst. Der Unterschied ist vielmehr der, dass in der memoria eine andere Existenzweise des Geistes als in dem Intellect gegeben ist, indem jene mehr unbewusst und unmittelbar, diese mehr bewusst und vermittelt ist, jene mehr auf das Sein, diese mehr auf das Denken gerichtet ist, weshalb immer das in der memoria Seiende der intelligentia muss eingeprägt

ist [1]), durch den Willen sich mit der Intelligenz verbindet, so dass die Intelligenz durch mein Bild gestaltet wird, dann denke ich mich, dann bin ich selbst das Verbum internum, das ich spreche, dann komme ich zu vollem und klarem Selbstbewusstsein.

Aug. führt diese einfache Construction des Selbstbewusstseins genauer aus, indem er Folgendes auseinandersetzt [2]): es ist unmöglich, dass die memoria allein sei: die Bilder vielmehr, die in der memoria sind, müssen irgendwie zugleich erkannte und gewollte sein. Sonst können sie nicht in die memoria kommen. Die Liebe und die Erkenntniss muss sich in der memoria erhalten. Ebenso aber ist in der Intelligenz immer ein gewisser amor und memoria; denn nichts, das nicht so zu sagen in dem Schatze des Geistes ist, nicht irgendwie dem Geiste gegenwärtig ist und auf welches nicht irgendwie der Wille gerichtet ist, kann in der Intelligenz sein. So ist also immer memoria und amor mit der Intelligenz verbunden. Ebenso kann nichts gewollt werden, das nicht irgendwie in der memoria und Intelligenz ist. Nichts kann geliebt werden, das nicht irgendwie erkannt ist So ist also auch in dem amor immer die Intelligenz und memoria. Mit Einem Worte: alle drei Vermögen sind niemals getrennt, sondern immer beisammen. Es ist ja auch dadurch allein eine Verbindung der drei

---

werden, damit es erkannt werde. Aug. liegt es fern, in der Zeugung des Sohnes vom Vater einen Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen zu sehen, S. 470, 471.

1) In der Schatzkammer des Geistes, der memoria kann ja natürlich das Bild der eigenen Person so gut sein als andere Bilder. Damit streitet es nicht, dass die memoria eine Existenzweise des Geistes selbst ist. Es ist nicht anders als bei dem erkennenden Geiste. Das Erkennen ist auch eine Existenzweise des Geistes. Aber indem der Geist sich in dieser Existenzweise befindet, kann er verschiedenen Inhalt des Erkennens haben, sich selbst und Anderes.

2) Trin. X, 11.

Vermögen möglich, dass jedes Etwas mit dem andern gemein hat. So sind immer in jedem der drei Vermögen die andern beiden mit enthalten: aber es kommt darauf an, welches vorwiege. Aug. scheint [1]) den Geist als ganzes Wesen zu betrachten und memoria, intelligentia, amor als die verschiedenen Existenzweisen des Geistes, in welchen jedesmal der Geist ganz mit all seinen Vermögen ist, so dass die Verschiedenheit der Existenzweisen sich durch das Ueberwiegen des einen oder des andern Vermögens kund thut. Aug. bezeichnet deshalb die memoria als die proprie memoria, die intelligentia als die proprie intelligentia, den amor als den proprie amor, weil alle diese Vermögen auch in und mit den andern gegeben sind, weil aber in der proprie memoria die memoria in den Vordergrund tritt etc. Der Kreislauf dieser drei Existenzweisen, die Verbindung derselben unter einander, die in der beschriebenen Weise stattfindet, ermöglicht das Selbstbewusstsein, indem aus der proprie memoria durch Vermittelung des proprie amor das Bild des Ich der proprie intelligentia eingegraben wird.

Diese Construction des Selbstbewusstseins überträgt nun Aug. auf das Verhältniss der drei Personen: wie schon im endlichen Geiste ein jedes Vermögen die beiden andern umfasst, so sagt Aug. auch hier [2]): Alle Personen seien memoria, alle intelligentia, alle amor. Aber er setzt analog dem menschlichen Geiste hinzu: proprie sei der Vater memoria, proprie der Sohn intelligentia, proprie der Geist amor. Er hat das Interesse, dass Vater, Sohn und Geist die volle Essenz haben; deshalb schreibt er allen dreien alle drei Vermögen zu. Ob Aug. trotzdem nicht doch wieder nach Attributen die drei Personen unterscheide, werden wir im Folgenden sehen.

Der Vater erzeugt den Sohn wie die memoria das verbum

1) Trin. XIV, 12.

2) Trin. IX, 12. XIV, 8. XV, 7. c. 17 u. 18.

internum [1]). Aber der Vater ist ja die göttliche Essenz: welches andere Bild also wird er mit der intelligentia verbinden als sein eigenes, da er ja das höchste Gut ist, so dass die proprie intelligentia formatur durch das Bild Gottes selbst. So hat der Vater das verbum gesprochen, indem er sein Bild in die Intelligenz eingegraben hat [2]). Nun aber ist, da Gott das summum bonum ist, die ganze memoria von seinem Bilde angefüllt und von der Form der memoria abgesehen, ist der Inhalt derselben nichts als Gott selbst. Der ganze Inhalt der memoria also ist in dem Bild und wenn dieses Bild der Intelligenz eingeprägt ist, so ist der ganze Inhalt der memoria der Intelligenz eingeprägt und somit kann man mit vollkommenem Rechte sagen: der Vater hat sich selbst gesprochen. Denn der Inhalt der memoria und intelligentia ist völlig derselbe, ist die göttliche Essenz. Verschieden also ist bei den Personen nicht der Inhalt, sondern lediglich die Seinsweise der Essenz, die Form derselben: Trin. XV, 14: „Non se ipsum perfecte dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso..... Quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, et in ipso est, quod autem in ea non est, nec in ipso est.“ Intelligenz und memoria werden nun aber verbunden durch die voluntas oder den amor, so dass erst durch diesen das vollkommene göttliche Selbstbewusstsein erzeugt wird. Der Inhalt des amor ist natürlich auch wieder nichts als die ganze göttliche Essenz. Was also Aug. mit dieser ganzen Construction eigentlich erstrebt, ist dieses, dass durch solchen trinitarischen Kreislauf das göttliche Selbstbewusstsein erzeugt werde [3]). Er sucht dabei jenen Satz festzuhalten, dass Vater, Sohn und Geist dieselbe Essenz haben; es sind nur verschiedene Formen derselben Essenz. Und diese verschiedenen Formen werden beschrieben als

1) Trin. XV, 10. 2) Trin. XV, 14—16.
3) Trin. XV, 21.

verschiedene Functionen der Personen; durch den Kreislauf dieser Functionen ergiebt sich das göttliche Selbstbewusstsein. Die Functionen der einzelnen Personen also bestehen darin, dass jede an ihrem Theile zu der Erzeugung des göttlichen Selbstbewusstseins beitrage.

Wenn Aug. dem Vater proprie memoria, dem Sohn proprie intelligentia, dem Geiste proprie amor zuschreibt, so hat er dabei nicht sowohl im Sinne, die drei Personen nach diesen drei Vermögen zu unterscheiden, als vielmehr dies, dass jede der drei Personen eine eigenthümliche Function habe, die für die Beziehung der drei Personen unter einander lediglich in Betracht komme, sofern durch dieselbe das Selbstbewusstsein erzeugt wird. Die ganze Essenz ist in dem Vater unter anderer Gestalt als in dem Sohne: er sagt Trin. VII, 2: „Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia et singillatim sapientia de sapientia sicut essentia de essentia. Uterque autem una essentia.“ In dieser Stelle erscheint der Vater als die Essenz unter der Form des Zeugens, der Sohn als essentia de essentia, also gezeugt. Es ist die ganze Essenz unter drei Formen. Der Vater ist die ganze Essenz unter der Form der memoria, der Sohn die ganze Essenz unter der Form der sapientia, der Geist die ganze Essenz unter der Form des amor. Aug. schwebt Gott unter der Form der memoria vor als der ewig aus seiner Realität sich in die Intelligenz eingrabende, als der sich denkende, in der der intelligentia als der gedachte, unter der Form des amor als der das Subject mit dem Object verbindende, die Identität zwischen Beiden zum Bewusstsein bringende, so dass also so das Selbstbewusstsein Gottes ermöglicht wird. Die Trinität ist ihm ein Ganzes und handelt als Einheit, nicht die einzelnen Personen für sich [1]), woraus man sieht, dass es ihm offenbar darauf ankommt, dass in dem trinitarischen Process

1) Trin. V, 11. civ. XI, 10.

eine Einheit als Resultat sich ergiebt und diese Einheit ist das göttliche Selbstbewusstsein.

Indes ist nicht zu läugnen, dass Aug. auf eine sehr unvollkommene Art das göttliche Selbstbewusstsein construirt, wenn man diese Construction an die Forderungen hält, welche er vorher stellt. Denn dass schliesslich doch immer, wenn ein Vermögen als proprie memoria etc. überwiegen soll, die Vermögen getrennt sein müssen und nicht in der Einen einfachen unterschiedslosen Essenz liegen können, ist klar. Also ist diese Construction doch im Widerspruch mit der Bestimmung, dass kein Attribut Grund des Unterschiedes der Personen sein solle. Er hätte die einzelnen Vermögen gar nicht heranziehen sollen, um einen Unterschied zwischen den Personen zu ermöglichen, was er doch wieder thut, indem er dem Vater proprie memoria etc. zuschreibt. *Baur* sagt mit Beziehung hierauf („die christliche Lehre von der Dreieinigkeit" I, S. 864): „Es ist schon gezeigt, dass die drei Momente, die wir in der Trinität des menschlichen Geistes unterscheiden, nicht so auf die drei Personen zu beziehen sind, dass jede nur Eines zu ihrem Attribute hätte, sondern jede alle drei zugleich hat. . . . . Wie kann daher gleichwohl der heilige Geist in besonderem Sinne die Liebe sein? Augustin weiss diese Schwierigkeit nicht anders zu heben als durch die nichtssagende Antwort: wie das Wort Gottes speziell auch die Weisheit Gottes heisse, obgleich auch der Vater und der heilige Geist Weisheit seien, so eigne sich, wenn eine der drei Personen speziell die Liebe zu nennen sei, dazu Niemand besser als der heilige Geist." Insofern thut *Baur* hier Aug. Unrecht, als er nicht anerkennt, dass die Vermögen allen drei Personen wohl angehören können, aber in verschiedener Ordnung, indem Keines ohne das Andere ist, bald aber dieses bald jenes vorwiegt, und dass er nicht berücksichtigt, dass durch diese Functionen Aug. beabsichtigt das Selbstbewusstsein sich erzeugen zu lassen und ihm nur die Functionen, nicht die Vermögen

an sich in Betracht kommen. Aber allerdings hat Aug. übersehen, dass er diese Functionen nur dadurch beschreibt, dass er schliesslich doch wieder die Eigenschaften als proprie den einzelnen Personen zukommend anführt, von denen er vorher gesagt hatte, sie sollen Alle als zur Essenz gehörig keinen Unterschied der Personen ausmachen. Aug. sagt freilich civ. Dei. XI, 10: Et haec Trinitas unus Deus est nec ideo non simplex quia Trinitas: neque enim propter hoc naturam istam boni simplicem dicimus, quia pater in ea solus aut solus Filius aut solus Spiritus aut vero sola est ista nominis Trinitas sine subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt: sed ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est excepto, quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Die Unterschiede der Personen will er also von der Essenz ausnehmen: indes woher nimmt er das Recht doch schliesslich wieder Attribute zum Grund der Unterschiede zu machen? Gehören diese Attribute nicht zur Essenz? Woher sind sie denn? oder gehören sie zu der Essenz? Wie lösen sie sich denn von der einfachen Essenz so los, dass sie von ihr können unterschieden werden? Man könnte höchstens sagen: Aug. hat den trinitarischen Process als Process der Erzeugung des Selbstbewusstseins beschreiben wollen, aber keine andere Form gefunden, das Selbstbewusstsein zu beschreiben als durch den Kreislauf dieser drei Vermögen. Aug. hat noch einen anderen Versuch der Construction der Trinität gemacht, bei welcher gar kein anderes Vermögen als der amor in Betracht kommt. Hier hat er für die Personen Functionen gefunden ohne durch Attribute ihren Unterschied zu bestimmen: er sagt Trin. IX, 2. XV, 6: Ubi ventum est ad caritatem, eluxit paululum Trinitas: id est amans et quod amatur et amor. Hier ist also Subject, Object und das Beide Verbindende. Hier also würde die Essenz in keiner Weise auch nur durch das Vorwiegen des einen oder des anderen Vermögens modificirt. Wenn Aug. ähnlich das Selbstbewusstsein construirt hätte, würde er daran haben fest-

halten können, dass die Attribute in keiner Weise Grund für den Unterschied der Personen geworden wären; und das scheint ihm vorgeschwebt zu haben. — Soweit geht sein Versuch der Construction der Trinität. Die Personen haben verschiedene Functionen, um Selbstbewusstsein und Selbstliebe[1]) zu erzeugen. Beides ist nicht verbunden, weil er bei dem Selbstbewusstsein noch nicht im Stande ist von dem Unterschied der Attribute abzusehen. Aber wenn wir selbst annehmen wollten, Aug. hätte das Selbstbewusstsein ganz ähnlich wie die Selbstliebe construirt, so fragt sich doch, wie verhält sich Selbstbewusstsein und Selbstliebe zu der einfachen Essenz? Und da ergeben sich neue für Aug. unüberwindliche Schwierigkeiten. Das wird erhellen, wenn wir zunächst seine Auffassung des göttlichen Wesens erwägen.

b. Die Lehre von dem göttlichen Wesen.

Augustin's Anschauung von Gottes Wesen ist folgende: Er sagt Trin. VI, 7: „Non est ibi (in Deo) aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut

1) *Weisse*, philosophische Dogmatik, macht darauf aufmerksam, dass gerade die Gleichstellung des Geistes mit den zwei andern Personen bei Aug. besonders charakteristisch sei, weil er den Geist als voluntas beschreibt. Man wird gewiss sagen können, dass diese Betonung des Willens schon in Gott dem eigenthümlichen Charakter der lateinischen Denkweise entspricht. Indes ist es doch gewagt zu behaupten I, §. 480, S. 546, 550, dass nach Aug. der Ausgang des Geistes auch vom Sohne die Bedeutung habe, dass durch die bestimmte Gedankenwelt, welche der Sohn vertrete, der Wille näher bestimmt werde. Da Aug. den Sohn nicht als das Abbild der göttlichen Gedankenwelt in dem Sinn ansieht, als ob die memoria weniger bestimmtes enthielte, und diese erst durch den Sohn sich näher bestimmte, so kann auch dem Ausgang des Geistes vom Sohne die obige Bedeutung kaum zugeschrieben werden. Zunächst ist es Aug. nicht bei seiner trinitarischen Construction darum zu thun, durch dieselbe, insbesondere durch den Sohn den Uebergang zu der Welt zu finden. Sein Interesse bleibt hier vorwiegend bei der göttlichen Immanenz stehen.

omnino esse.“ Gottes Wesen ist einfach, daher nennt er Gott nicht Substanz: denn Substanz sei nicht ohne Accidens zu denken, da sie immer irgend einer Sache zu Grunde liegt: in Gott ist kein Accidens. Er will desshalb Gott Essenz nennen [1]). Weil Gott absolut einfach ist, darum ist Sein und Gutsein in Gott dasselbe, ebenso gut sein und weise sein. Gottes Wahrheit ist gut und Gottes Güte ist weise: um es mit Einem Worte zu sagen: Gottes Essenz ist substantialiter weise, gut, gross, selig etc. [2]). Ebenso ist in Gott Wissen dasselbe, was wollen und wollen dasselbe, was wissen und wollen dasselbe, was thun. Wie Gott unveränderlich lebt, so lebt er nie anders als handelnd, wissend, wollend. Wissen, Wollen, Handeln, Leben, Sein ist in Gott Ein und Dasselbe [3]).

Aber Aug. will mit diesen Sätzen nicht etwa sagen, dass Gott aller Attribute völlig entbehre. Vielmehr in Gott ist, dass ich so sage, der Kern aller dieser Attribute; es ist nicht zu läugnen, dass es nach Aug. doch in Gott etwas Objectives giebt, was wirklich den Attributen, welche wir ihm zuschreiben, entspricht. Denn wie könnte er sonst sagen, wir müssen Gott lieben und erkennen, wie könnte er Gott die Wahrheit und das höchste Gut nennen, wenn er nicht glaubte, dass in Gott etwas Objectives sei, das diesen Begriffen entspreche? Er will vielmehr dies, dass in Gott alle diese Eigenschaften so geeint seien, dass, wenn wir es versuchen wollten, eine für sich im Denken zu fixiren, diese Erkenntniss für uns nicht möglich wäre, weil in dieser Eigenschaft alle andern auch enthalten seien. Dass Aug. dies im Sinn hat, geht daraus hervor, dass er meint, Gott erkennen wir besser durch die contemplatio, in der wir alles

1) Trin. VII, 5. 2) Trin. V, 11. VI, 4.

3) civ. VIII, 6. XI, 10. Trin. IV, 1: omnino Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet nec in aeternitate nec in veritate nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas, aeterna caritas et vera ibi est caritas, vera aeternitas et cara ibi est aeternitas, cara veritas. Trin. V, 1.

Einzelne in Eins zu schauen, mit Einem Blicke zu umfassen vermögen, als durch Begriffe. So sagt er Trin. VIII, 2: Ecce vide si potes anima praegravata corpore, quod corrumpitur ... ecce vide si potes: Deus veritas est: ..... non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, veritas est: ..... Ecce in ipso primo ictu, quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur veritas, mane si potes. c. 3: Quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Hier, wo Augustin sich schon zu einem Ansatz des ontologischen Argumentes erhebt und von der Wahrheit und Güte auf den Urquell der Wahrheit und Güte und die Urrealität zurückgeht, ist offenbar seine Meinung keineswegs die, dass Wahrheit und Güte gar nicht in Gott seien. Vielmehr sein Wesen ist Wahrheit und Güte. Sein Sein kann nur Wahrheit und Güte sein. Wir können Gott nicht in discursiven Begriffen erkennen, wo Eines nach dem Andern mit dem Denken erfasst wird; aber wir sollen ihn anschauen, und in dieser Anschauung liegt das höchste Gut[1]). In ihr kann man Alles mit Einem Mal und zugleich, mit Einem Blick zusammen schauen. Dieses Schauen ist nicht Untergang in dem absoluten Sein, sondern es ist eine Erkenntniss. Kann aber Gott so auf bestimmte Weise erkannt werden, so muss doch seinen Eigenschaften ein objectiver Kern zu Grunde liegen.

Es erhellt demgemäss ein Doppeltes: einerseits will Aug. keineswegs, dass die einzelnen Eigenschaften völlig aufgehoben seien, andrerseits aber will er auch nicht, dass sie unterschieden seien. Die letztere Tendenz stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluss an die Neoplatoniker. Denn den Manichäern gegenüber, welche Gott in Kampf verwickelten, kam es ihm auf die Unantastbarkeit, die incorruptibilitas Gottes an. So schienen ihm Veränderlich-

1) civ. XXII, 29.

keit und Vergänglichkeit identische Begriffe. Alles, was sich verändert, ist corruptibile [1]). Denn das, was a se ist, hat in sich keinen Grund der Veränderung; was sich verändert, das kann nicht a se sein und was a se ist, ist immer sich gleich. In Gott kann in keiner Weise Veränderung, also jedenfalls in keiner Weise Körperlichkeit sein. Aber auch Gottes Allmacht, Weisheit, Wille, Handeln sind vollkommen unveränderlich, weil, wenn Gottes Handeln oder Wollen oder Weisheit sich veränderte, die göttliche Essenz selbst sich veränderte [2]). In Gott können keine Unterschiede der Attribute gelten; denn entweder machen die Attribute das göttliche Wesen aus, dann fallen sie mit demselben zusammen: oder sie sind zufällig für das göttliche Wesen, sind Accidenzen. Dann aber finden sie in Gott keine Stelle. Denn wenn man Gott etwas Zufälliges zuschreiben wollte, so würde nicht Gott ganz unvergänglich sein. Nur dann, wenn Alles, was Gott hat, zu seinem Wesen gehört, kann er unveränderlich sein. Deshalb kann in ihm schlechterdings keine Zusammensetzung sein: denn wo Zusammensetzung ist, ist Wesentliches und weniger Wesentliches, und deshalb bringt Zusammensetzung Veränderlichkeit. In Gott muss also schlechthinnige Einfachheit sein; sonst kann er von der Veränderlichkeit nicht ausgenommen werden, also auch nicht von der Vergänglichkeit. Alles bezieht sich gleichmässig auf sein Wesen und deshalb scheut Aug. den Satz nicht civ. XI, 10: ideo simplex Deus dicitur, quoniam quod habet, hoc est. Es ist kein Unterschied zwischen dem, was er hat, und was er ist, ein Satz, der, wenn er consequent durchgeführt wird, das Fassen eines von Gott unterschiedenen Weltplanes Gotte unmöglich machen würde. So ist ihm also die erste Bedingung, um die göttliche Absolutheit festzuhalten, die schlechthinnige Einfachheit Gottes und diese besteht darin, dass alle Attribute für Gottes Wesen gleich constituirend sind. Freilich will nun Aug. die Wahrheit und

1) civ. XI, 10. Trin. IV, 18. 2) Trin. V, 2.

Güte als im göttlichen Wesen begründet festhalten. Es fragt sich, ob sich das mit seiner Vorstellung von der göttlichen Einfachheit reimt. Alle Eigenschaften begründen gleichmässig das göttliche Wesen. Wollte man fragen, ob die verschiedenen Attribute verschiedenen Werth haben, so würde Aug. sagen: alle constituiren gleichmässig das göttliche Wesen, sie sind alle gleichwerthig; denn hätten sie verschiedene Werthe, so würden wieder die werthvolleren auch wesentlicher zu sein scheinen, weil das Werthvollere nähere Beziehung zum Wesen haben würde. Man würde wieder mehr oder weniger wesentliche Attribute haben und das würde wieder nach Aug. der göttlichen Einfachheit schaden. Wollte man also je einen Maasstab feststellen, nach welchem der Werth aller Attribute bemessen wird, so ist noch am ehesten die Einfachheit als Maasstab anzunehmen. Weil die Einfachheit Gottes für ihn das erste Interesse ist, so sind alle Attribute gleichwerthig, weil Aug. meint, dass die Einfachheit gewahrt werde, wenn alle Attribute gleichwesentlich und darum gleichwerthig sind. Sonst ist wieder in Gott aliud esse, aliud habere. Die Einfachheit beherrscht alle andern Attribute. Allein Einfachheit ist eine mehr negative Bestimmung, ist der Gegensatz gegen Zusammensetzung. Wollen wir positiv ausdrücken, was in den Vordergrund tritt, so ist es die göttliche essentia d. h. das göttliche Sein. Alle Eigenschaften constituiren nach ihm gleichmässig das göttliche Sein. Jede Eigenschaft hat dadurch Werth, dass sie das göttliche Sein constituirt und alle haben deshalb denselben Werth und können nicht unterschieden werden, weil alle gleichmässig das göttliche Sein constituiren. Damit ist aber ein sehr verfänglicher Satz ausgesprochen. Aug. sagt zwar: Sein ist in Gott dasselbe wie Gutsein, wie Weisesein etc., so dass Gott überhaupt nur als guter und als weiser existirt, so dass also der Begriff des Seins bestimmt zu werden scheint durch den des Gutseins, des Weiseseins etc. Indes diese Bestimmung wird

sofort illusorisch, wenn wir vernehmen: In Gott sei Gutsein nichts anderes als Sein, das Sein an und für sich schon gut. Diesen Satz spricht er sehr häufig aus. Sein ist nun der allgemeinste Begriff und wenn z. B. Gutsein, welches doch noch ein eigenthümliches Sein ist, nur als Sein bezeichnet wird, so fehlt der Güte das, was sie von dem blossen Sein unterscheidet. Hieraus erhellt, dass zwischen der guten Natur, dem Sein an sich, sofern es als Sein ein Gut ist, und zwischen dem ethischen Gutsein in Gottes Wesen Aug. keinen Unterschied kennt, so dass also nicht in Gottes Wesen, sondern nur in der Welt und in dem göttlichen Rathschluss der Unterschied zwischen dem ethisch und dem physisch Guten Bestand hat, ein folgenschwerer Satz, dessen Consequenzen wir manchmal begegnen werden. Ebenso wenn die Weisheit und Wahrheit in Gott nichts ist als Sein, dann geht auch ihnen ihr Eigenthümliches verloren. So ist es also illusorisch geworden, wenn Aug. so bestimmt die Wahrheit und Güte Gottes hervorhub. Denn alle Attribute sind in dem Sein enthalten und scheinen ihr Eigenthümliches gleichsam dem Sein zu opfern. Denn das Sein ist der allgemeinste Begriff. Aug. will zwar Gott nicht leeres und reines Sein zuschreiben. Das aber würde sich als Consequenz ergeben, wenn alle Attribute sich zu dem Sein gleichmässig verhalten und sich nicht von demselben unterscheiden sollen. Das Sein, die Einfachheit droht das Eigenthümliche aller Attribute zu verschlingen; es bleibt nur das übrig, in dem alle gleich sind, und das ist das Sein. Dies ist im Wesentlichen die Lehre Augustin's von Gottes Wesen und Eigenschaften, deren Tragweite wir im Folgenden erkennen werden. Aug. kommt in der Bestimmung des göttlichen Wesens nicht über den Begriff des Seins hinaus: die Kategorie von Substanz und Accidens ist die einzige, die ihm hier vorschwebt, und die er nicht auf Gott in diesem Gegensatz anwenden will. Aug. hat ganz recht, wenn er meint, die göttliche Einfachheit gehe verloren, wenn in Gott

mehr oder weniger wesentliche Attribute anerkannt werden. Allein diese Regel, dass alle Attribute in Gott gleich wesentlich seien, schliesst nicht nothwendig alle Unterschiede in ihm aus. Diese Regel wird nicht verletzt, wenn es in Gott Solches giebt, was Mittel ist, und solches, was Zweck ist: denn zu dem Wesen gehören ebenso die Mittel wie der Zweck, weil ohne die Mittel der Zweck nicht realisirbar ist. Dann würden in Gott Attribute sein, die sich als Mittel verhalten, und ein Attribut, das Zweck in Gott ist. So käme man über die Kategorie der Substantialität hinaus zu der der Finalursache, d. h. zu der Betrachtung Gottes als Selbstzweckes, als Geistes. Aug. behauptet zwar auch die Geistigkeit Gottes; indes ist sie ihm mehr negativ Unkörperlichkeit als dass er positiv bestimmt die Geistigkeit Gottes charakterisirte.

Es käme nun noch darauf an, diese Vorstellung von Gottes Wesen zu seiner Lehre von der Trinität in Beziehung zu setzen.

c. Die Lehre von Gottes Wesen im Verhältniss zu der Lehre von der Trinität.

Durch die Trinität soll die göttliche Selbstliebe und das göttliche Selbstbewusstsein erzeugt werden. Wenn wir nun auch davon absehen, was schon bemerkt wurde, dass Aug. zur Construction des Selbstbewusstseins das einfache Wesen Gottes, wie er es sich vorstellt, wieder tangirt, so bleibt doch noch die Frage übrig, wie sich der Kreislauf der Personen zu dem Wesen verhalte. Die Person als Person, von den Unterschieden der einzelnen Personen abgesehen, muss auf irgend welche Weise von der Essenz sich unterscheiden. Seiner Construction gemäss sollte er sagen: das Personsein ist eine Seinsweise der Essenz. Damit würde dann stimmen, dass jedesmal die ganze Essenz unter drei verschiedenen Formen in den drei Personen erscheint. Es scheint nun zwar, wenn Aug. sagt, dass die persona genus sei, hingegen die Essenz nicht genus sein könne, dass, wo auf

das Personsein als solches reflectirt wird, doch noch das Personsein von der Essenz unterschieden wird. Denn die persona als solche ist genus, was die Essenz nie sein kann. Die persona würde dann Seinsweise sein und da es drei Seinsweisen giebt, könnte die persona in abstracto als genus gefasst werden, während die Essenz nur Eine ist, also sie nicht genus sein kann. Es giebt also Eine Essenz und drei Seinsweisen dieser Einen Essenz. Und die persona würde sich von der Essenz dadurch unterscheiden, dass sie Eine Seinsweise der Essenz wäre. Nun spricht aber Aug. den Satz aus: Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse: sed omnino idem. Trin. VII, 6: *Ad se* dicitur (pater) persona, non ad Filium vel Spiritum, sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et justus et si quid aliud hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse, quod personam esse. Hier ist nun das Personsein als solches dem Wesen zugehörig bezeichnet und Sein, Gutsein, Personsein soll Ein und dasselbe sein. Man könnte diesen Ausspruch so verstehen wollen, dass nach Aug. zum göttlichen Wesen gehöre in Form von drei Personen zu existiren, dass das Personsein Gott wesentlich sei. Allein gerade so, wie Gutsein im Sein untergeht, so, ist hienach auch anzunehmen, soll sich das Personsein völlig mit dem Essenzsein decken, wobei also der Unterschied zwischen der Person und Essenz, die differentia specifica der Person, dass sie eine Seinsweise des Geistes sei, verloren geht, also auch die Bestimmtheit des Personseins dem allgemeinen Sein geopfert wird und man versucht wäre entweder zu schliessen: weil drei Personen sind, sind auch drei Essenzen, oder: weil nur Eine Essenz ist, sind auch keine Unterschiede der Personen. Wird so der Unterschied der Person und Essenz hinfällig, so werden natürlich auch die Unterschiede der Personen unter einander nicht mehr zu halten sein. Statt also die Person als Seinsweise der Einen Essenz zu definiren, lässt er sie wieder schlecht-

hin mit derselben zusammenfallen. Und es ist das in keiner Weise zu verwundern: denn blickt er auf die einfache Essenz, so ist schlechterdings in ihr kein Grund zu finden, warum man ihre Seinsweise von ihr unterscheiden sollte, kein Grund für eine Verschiedenheit von Seinsweisen, und so drohen die Personen von der einfachen Essenz verschlungen zu werden und erscheinen höchstens noch als verschiedene Namen der Einen Essenz [1]). Es ist merkwürdig, dass Aug. auch dieser Gedanke nicht entgangen ist, indem er Trin. VII, 6 sagt: Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus, vel unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceremus, interrogati, quid tres cum tres esse fateremur. Auf der andern Seite aber will er nun doch wieder die Unterschiede der Personen festhalten und bemerkt deshalb, die persona sei einfach excepto eo, quod per relationem fit, unterscheidet, quod ad se dicuntur und quod adinvicem dicuntur [2]). An sich sind sie einfach, also unterschiedslos: in ihrer Relation sind sie verschieden. Das heisst aber schliesslich doch nur: in dem Begriff der Person an sich sei zwar kein Grund des Unterschieds, aber die Unterschiede seien einmal anzunehmen; also müsse man das, was per relationem fit, von der unterschieds-

1) *Schwane*, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869, hebt mit vollem Rechte S. 232 ff. hervor, dass Aug. die Unterschiede der Personen in ihrer Beziehung auf einander suche. Er bemerkt ferner mit Recht S. 235, dass die Person doch nicht bloss in einer Relation bestehen könne, sondern z. B. der Vater auch ad se an sich Person sein müsse, die Person also zu dem Wesen gehöre, sogut wie die Eigenschaften, dass dann aber, wie es nur Ein Wesen gebe, es auch nur Eine Person geben könne. *Schwane* hebt diese Schwierigkeit mit vollem Rechte hervor, die darauf zurückläuft, dass Aug.'s Begriff von der Einfachheit des göttlichen Wesens die Unterschiede der Personen auszuschliessen droht.

2) Trin. VII, 6. civ. XI, 10.

losen Einfachheit ausnehmen. Eine innere Vermittelung des Begriffs der Person, sofern sie völlig mit dem Essenzsein identisch sein soll, mit dem Begriff der Person, sofern er Unterschiede begründet, Seinsweise der Essenz ist, ist nicht gegeben. Die Kategorie der einfachen Essenz, der Substanzialität gilt Aug. Alles. Nur bei der Trinität will er von dieser Kategorie eine Ausnahme machen. Da will er die Kategorie der Causalität, näher die der Wechselwirkung (der Relation) anwenden. Indes liegt in der einfachen Essenz kein Grund vor zu dieser Kategorie überzugehen, welche Unterschiedenes voraussetzt. So ist Beides unvermittelt neben einander. Das zeigt sich am schärfsten an dem Punkte, wo die Unterschiede der Personen mit der einfachen Essenz sollten zusammen geschlossen werden. Da ist einerseits die Person Essenz und darum einfach, hat also als solche absolut keinen Grund aus sich herauszugehen und zu einer andern Seinsweise Beziehung zu suchen. Aber doch soll sie andrerseits in Beziehung treten: und so ergiebt sich ein Widerspruch: denn soll die persona ganz mit der Essenz identisch sein, so kann sie sich nur verdreifachen. Soll sie sich aber nicht verdreifachen, so kann sie nicht ganz mit der Essenz identisch, sondern muss noch etwas Eigenthümliches haben, durch das in ihr Unterschiede möglich sind, d. h. muss genus sein, das drei Individuen befasst. Dann aber ist sie nicht mehr unterschiedslos und einfach[1]).

1) *Baur*, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tübingen 1841. I, S. 880: „In der Idee der Einen absoluten Substanz des göttlichen Wesens oder der coaeterna aequalis incorporalis et ineffabiliter immutabilis atque inseparabilis Trinitas verschwindet ihm immer wieder jeder persönliche Unterschied. Vater und Sohn sind zwar dem Namen nach verschiedene Personen; indem aber der Vater Alles ist, was der Sohn, und der Sohn Alles, was der Vater, fragt man vergebens nach der Ursache ihres realen Unterschiedes.“ Man muss wenigstens dies als richtig zugeben, dass in der göttlichen Essenz kein Grund für die relativen Unterschiede der Personen zu finden ist. Ihre Einfachheit schliesst jeden Unter-

Was näher das Verhältniss der Construction des Selbstbewusstseins zu der göttlichen Essenz angeht, so fragt sich, ob das Selbstbewusstsein, welches Resultat des trinitarischen Kreislaufes ist, für die göttliche Essenz irgendwelche Bedeutung habe. Sollte der göttliche Geist sein ganzes Wesen unter diesen drei Formen zum Selbstbewusstsein vollenden, dann müsste zugegeben werden, dass auch erst durch diesen Process die Essenz vollendet werde. Allein wenn auch Aug. behauptet, dass die Essenz unter drei Formen existire, so geht er doch nicht dahin fort zuzugeben, dass sich die Essenz erst in diesem Process vollende. Daran hindert ihn sein Begriff von der Einfachheit Gottes. Die Essenz ist immer ganz und in jeder Person vollendet, wodurch die Construction des Selbstbewusstseins bedeutungslos wird. Denn wenn er auch von der Einfachheit ausnimmt, quod per relationem fit, so ist das Recht dieser Ausnahme und ihre Nothwendigkeit nicht dargethan. Vielmehr steht das göttliche Selbstbewusstsein unvermittelt neben der untheilbaren einfachen Essenz und so ist dann doch wieder in Gott Etwas, was nicht zu der einfachen Essenz gehört und was auch nicht dem Unterschied der Personen angehört, sondern erst Product des Kreislaufes aller drei Personen ist. Das Selbstbewusstsein ist ein Wissen, und Wissen ist ein Attribut. So würde dann doch ein Attribut da sein, das nicht völlig mit der Essenz eins wäre, nemlich das Wissen und ebenso das Wollen. Denn diese würden dann durch den trinitarischen Process zu Selbstbewusstsein und Selbstliebe vollendet, was bei den andern Attributen nicht der Fall wäre; und so würde eine Theilung unter den göttlichen

schied consequentermaassen aus. *Baur* giebt als Grund dieser Incongruenz freilich Folgendes an: „Die eigentliche Ursache hievon kann nur in der dualistischen Trennung des endlichen Geistes von dem absoluten erkannt werden. . . . . Was könnte als der reale Grund des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn gedacht werden, wenn das Einzige, was einen realen Unterschied begründen kann, der Unterschied des Endlichen und Unendlichen in der Idee des dreieinigen Gottes gar nicht begriffen ist.“

Attributen sein und die Einfachheit aufgehoben. Wollte Augustin consequent sein, so hätte er, da ja die Essenz einfach ist, kein Attribut, wodurch das Selbstbewusstsein sich ermöglichen könnte. Denn wenn er auch nicht verschiedene Vermögen in Anspruch nehmen würde, um das Selbstbewusstsein zu construiren, sondern nur den Intellect selbst unter verschiedener Form wollte hervortreten lassen, unter subjectiver, objectiver und diese beiden Formen verbindender Form, so müsste er dem Intellect doch eine besondere Stelle geben gegenüber den übrigen Attributen, die durch den trinitarischen Kreislauf nichts gewinnen, und ebenso ist es bei der Construction der Selbstliebe, wodurch aber dann sein Begriff von der Einfachheit der Essenz verletzt wird. Hätte Aug. den Gedanken, den er bei dem Selbstbewusstsein und der Selbstliebe geltend macht, durch alle Eigenschaften durchgeführt, dass sich nemlich alle erst in dem trinitarischen Processe vollenden, so würde sich das ganze göttliche Wesen im trinitarischen Kreislauf erst völlig abschliessen. Freilich bliebe dann immer noch die Frage, woher bei der absoluten Einfachheit die Unterschiede sich schreiben, welche diesen Kreislauf ermöglichen. Wie aber Aug. die Gotteslehre darstellt, hebt er durch seine Lehre von der Trinität die Lehre von der Einfachheit Gottes völlig auf, weil er die um der Einfachheit willen untrennbaren göttlichen Attribute in solche trennt, die durch den inneren Process ihre Vollendung erhalten, und in solche, die ohne diesen Process vollendet sind [1]). Die letzteren sollen schliesslich doch schon das ganze Wesen Gottes constituiren, so dass von hier aus angesehen Selbstbewusstsein und Selbstliebe als unwesentlich erscheinen und Aug. von der geistigen und

1) Zwar ist ja die ganze Essenz in jeder Person unter verschiedener Form; aber Aug. lässt darüber nichts verlauten, dass durch den Process die ganze Essenz Etwas gewinne. Viel eher könnte man die verschiedenen Formen, Seinsweisen als nichtig erklären gegenüber dem einfachen göttlichen Wesen.

ethischen Vorstellung von Gott wieder zu der physisch substantiellen herabzusinken droht [1]).

Aug. wendet — und wohl an sich völlig mit Recht — die Kategorie der Wechselwirkung auf die trinitarische Construction an. Aber er wagt nicht die consequente Durchführung dieses Gedankens. Die Vorstellung von der Einfachheit Gottes d. h. die Kategorie der Substanz überwiegt bei Weitem und hat bei der Gotteslehre Aug.'s noch die erste Stelle, indes die Kategorie der Wechselwirkung, durch die erst möglich wird Gott als lebendigen und vollends als Geist rein zu fassen, auf die unvermittelt neben der Lehre von dem Wesen Gottes stehende Trinitätslehre beschränkt ist. — Es käme nun noch darauf an, die historische Stellung der Augustinischen Gotteslehre mit wenigen Worten zu beleuchten.

d. Die historische Stellung der Gotteslehre Aug.'s.

Was zunächst die formalen logischen Bestimmungen betrifft, mit welchen Aug. das trinitarische Verhältniss aufzuhellen sucht, so sind dieselben keineswegs neu, da sie meist bei den Kappadocischen Vätern sich schon finden. Dass die drei Personen sich nicht zu der Essenz, sondern zu dem Begriff der Person verhalten wie individuum zum genus, dass die Hypostasen nicht zufällig drei seien, sondern in nothwendiger Beziehung zu einander stehen, dass ihre Unterschiede nicht quantitativ sein können, weil keine Theilbarkeit in Gott sei, und nicht qualitativ in dem Sinne, dass sie auf verschiedene Attribute hinauslaufen, weil alle drei Hypostasen das göttliche Wesen haben, dass es ferner drei Seinsweisen Gottes (τρόποι ὑπάρξεως) des Einen gött-

1) *Gangauf* (Des heiligen Aug. Lehre von Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1865), hat zwar gezeigt, wie Aug. sich das Werden des göttlichen Selbstbewusstseins denkt, aber nicht gezeigt, wie sich dasselbe mit der göttlichen Einfachheit vertrage, cfr. P. 157 ff., P. 400 ff., und auch nicht darauf aufmerksam gemacht, wie grosse Schwierigkeiten hier zu Grunde liegen.

lichen Wesens seien, welche die Personen ausmachen, das Alles hatten die Kappadocier schon ausgesprochen. Aber auch was die Construction der Trinität aus dem göttlichen Selbstbewusstsein angeht, so hatte darin Aug. den Athanasius zum Vorgänger, der den Sohn als das Spiegelbild des Vaters ansah [1]). Und der Athanasius des Abendlandes, wie man ihn wohl genannt hat, Hilarius hat denselben Gedanken in seinen Büchern von der Trinität ausgeführt [2]). Indes hat in dieser Beziehung Aug. doch etwas veränderte Anschauungen. Vor Allem muss schon das auffallen, dass er die Construction des Selbstbewusstseins mit auf den Geist ausdehnt und zwar noch näher unter der Form, dass er das Vater und Sohn verbindende Element ist. Athanasius hatte für den Geist in seiner Construction noch keine organische Stelle gefunden. Die Nothwendigkeit der Gottheit desselben wusste er nur durch die empirische Bemerkung zu erweisen, dass der Geist, weil er Gott uns mittheile, selbst Gott sein müsse. Aug. macht darin einen grossen Fortschritt, dass er die Nothwendigkeit der dritten Person für den trinitarischen Organismus so er-

1) *Athanasius*, Maurinerausgabe, Paris 1698, contra Arianos Oratio I, 20: τῆς ὑποστάσεως ὑπαρχούσης πάντως εὐθὺς εἶναι δεῖ τὸν χαρακτῆρα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτης. οὐ γὰρ ἔξωθέν ἐστι γραφομένη ἡ τοῦ θεοῦ εἰκών. ἀλλ' αὐτὸς ὁ θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης ἐν ᾗ αὐτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ. ὡς αὐτὸς ὁ υἱὸς λέγει, ἐγὼ ἤμην ᾗ προσέχαιρε. Πότε γοῦν οὐχ ἑώρα αὐτὸν ὁ πατὴρ ἐν τῇ αὐτοῦ εἰκόνι; ἢ πότε οὐ προσέχαιρε; ἵνα τολμήσῃ τις εἰπεῖν ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν ἡ εἰκὼν καὶ οὐκ ἦν χαίρων ὁ πατὴρ πρὶν γένηται ἡ εἰκών; πῶς δὲ καὶ αὐτὸν ἂν ἴδοι ὁ ποιητὴς καὶ κτίστης ἐν κτιστῇ καὶ γεννητῇ οὐσίᾳ; τοιαύτην γὰρ εἶναι δεῖ τὴν εἰκόνα, οἷός ἐστιν ὁ ταύτης πατήρ.

2) *Hilarius*, Maurinerausgabe, Venedig 1749. Comm. in Matth. 11, 27: Qua revelatione eandem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet. Die Stelle Trin. II, 3: Pater autem quomodo erit, si non quod in se substantiae atque naturae est *agnoscat* in filio, ist nicht sicher, da in der Maurinerausgabe von 1749 als die bessere Lesart statt agnoscat genuerit anerkannt ist. Trin. II, 6: Ipse ingenitus aeternus habens in se semper ut semper sit, soli Filio notus: quia Patrem nemo novit nisi filius . . . . . illis scientia mutua est; illis vicissim cognitio perfecta.

weist, dass der Geist dem Vater und Sohn völlig ebenbürtig ist, indem er vom Vater und Sohn zugleich ausgeht, wodurch zugleich auch die völlige Gleichheit zwischen Vater und Sohn hergestellt ist. Ueberhaupt kann man sagen, dass bei den älteren Vätern zwar die Absicht vorhanden ist, alle drei Personen als gleich nothwendig darzustellen: aber es überwiegt bei ihnen immer noch der Vater: er ist das *αἴτιον*, Sohn und Geist das *αἰτιατόν;* er ist als ursprüngliche Monas Vater, womit immer noch principiell der Subordinatianismus nicht ausgeschlossen ist.

Aug. nun hat vermöge seiner Construction gar nicht mehr daran denken können, dass der Vater irgendwie die Monas und irgendwie ursprünglich als Vater mit dem göttlichen Wesen mehr identisch sei, als der Geist oder Sohn. Ihm liegt das Hauptgewicht auf der göttlichen Essenz, welche unter drei völlig gleich berechtigten Formen oder Seinsweisen existirt. Den subordinatianischen Rest, den jene Väter unüberwunden zurückgelassen hatten, hat Aug. überwunden. Wir können zusammenfassend sagen: der Fortschritt, den die trinitarische Construction Aug.'s bezeichnet, besteht in der Durchführung der völligen Gleichheit aller drei Personen, indem nicht der Vater noch gleichsam der Ursprung beider Hypostasen ist und dadurch ein Uebergewicht über den Sohn hat und vollends über den Geist, welch letzterem Aug. erst seine volle Stellung in dem Organismus der Trinität gegeben hat.

Fragen wir nach dem Grund, warum Aug. diesen Fortschritt machen konnte, so wird Folgendes sich sagen lassen: Die drei Kappadocier sowie Athanasius hatten es mit dem Arianismus und Sabellianismus zugleich zu thun. Das diesen beiden Richtungen Gemeinsame ist dies, dass Gott als in sich einfache Monas gefasst wird, was sich bei den Arianern dahin äussert, dass sie eine zweite göttliche Hypostase für unmöglich erklären und den Sohn in die geschaffene Welt herabsetzen, bei den Sabellianern so, dass sie nur eine durch die Weltperioden, durch

die Entwickelung der Welt nothwendig sich ergebende Offenbarungstrinität anerkennen. Athanasius insbesondere machte es sich deshalb zur Aufgabe, zu zeigen, dass diese Monas gar nicht gedacht werden könne, ohne dass sie in immanentem Process in die Dyas übergehe. So fasst er den Vater als Quell des Processes und sucht zu zeigen, dass die Causalität Gottes nicht vollkommen gedacht sei, wenn sie nur ein Ungleiches und nicht auch ein Wesensgleiches hervorbringe — und das Wesensgleiche ist der Sohn: so ist der Vater *αἴτιον*, der Sohn *αἰτιατόν*. Aehnlich wird von ihm und Hilarius gesagt, dass der Vater das Urbild sei, welches nur könne gedacht werden, wenn ein Abbild da sei. Es ist also bei diesen Vätern das Streben vorhanden, zu zeigen, dass Vater und Sohn einander fordern. Allein bei dieser Construction wird zwar gezeigt, das Wesen des Vaters verlange nicht einsam zu stehen; aber doch erscheinen Sohn und Geist als die von ihm allerdings nothwendig hervorgebrachten wesensgleichen Producte, so dass der Gedanke noch nicht ganz beseitigt ist, dass in dem Vater das volle göttliche Wesen schon principiell enthalten sei. Soll wirklich mit dem Gedanken voller Ernst gemacht werden, dass Vater, Sohn und Geist in gleicher Weise sich bedingen, so darf das göttliche Wesen mit der Person des Vaters nicht enger und nicht ursprünglicher verbunden gedacht werden, als mit den zwei anderen Personen. Soll einmal volle Wesensgleichheit sein, dann müsste das Verhältniss der beiden Hypostasen zum Vater, nicht mehr unter der Kategorie der Causalität (*αἴτιον* und *αἰτιατόν*), sondern vielmehr unter der Kategorie der Wechselwirkung betrachtet werden, wohin Athanasius auch schon tendirt, wenn er meint, der Vater werde erst zum Vater durch den Sohn, komme durch den Sohn zur Selbsterkenntniss, was aber bei ihm noch nicht vollkommen durchgeführt ist, da er das Wesen nicht als das allen drei Personen gleichmässig zu Grunde Liegende ansieht, sondern der Vater als der Ursprung der zwei andern

Hypostasen angesehen und zu dem Wesen dadurch in engere Beziehung als die zwei anderen Hypostasen gesetzt wird [1]).

Hier hat nun Aug. vermöge seiner eigenen Entwickelung einen Fortschritt ermöglicht. Worauf es zunächst ankam, wenn man die Monas in dieser Gestalt vollends beseitigen wollte, war dies, von der Person des Vaters das Wesen bestimmt zu unterscheiden, um es zu der Person des Vaters in dieselbe Beziehung wie zu den übrigen Personen zu setzen. Das Wesen musste zunächst von den Personen getrennt in das Auge gefasst werden. Das thut nun Aug. und zwar vermöge seines Entwickelungsganges. Bei seinem Entwickelungsgange durch den Neoplatonismus hindurch und in dem Gegensatz zu dem Manichäismus war zunächst sein vorwiegendes Interesse gar nicht die Trinität, sondern das einfache untheilbare göttliche Wesen. Die Essenz

---

1) *Voigt*, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861, ist S. 74—80 der Meinung, dass kein subordinatianischer Rest sich bei Athanasius finde. Er führt S. 47 eine Reihe Stellen an, welche die Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters aussprechen. Epist. ad Serap. 2, 2 sagt Ath.: ὅλως οὐδέν ἐστιν ὧν ἔχει ὁ πατήρ, ὃ μὴ τοῦ υἱοῦ ἐστιν. διὰ τοῦτο γὰρ ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρί, καὶ ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ· ἐπειδὴ τὰ τοῦ πατρὸς ταὐτὰ ἐν τῷ υἱῷ ἐστι καὶ πάλιν ταὐτὰ ἐν τῷ πατρὶ νοεῖται. Allein das hat doch der Sohn nicht mit dem Vater gemein, dass er αἴτιον ist. Wenn aber der Vater die Ursache der ganzen Trinität ist, so ist doch noch der Begriff der Monas nicht völlig überwunden. Es ist ganz richtig, dass der Sinn des Wortes μονὰς nur der sei, „dass der Vater unter den Personen der Gottheit die μία ἀρχή sei, der Quell und Ausgangspunkt.“ (S. 77.) Allein eben damit ist principiell der Subordinatianismus nicht völlig beseitigt. Sollen die Personen völlig wesensgleich sein, so darf nicht der Vater als Quell der ganzen Gottheit angesehen werden, sondern es muss das Wesen als der gemeinsame Urgrund angesehen werden, welches in diesen drei ewigen Seinsweisen existirt, die ihm alle drei gleich wesentlich sind. Die Gottheit kann dann nur das Resultat des ewigen Kreislaufes der drei Personen sein. Wir können die Darstellung *Voigt's* wohl als richtig anerkennen, sofern sie sich auf diesen Punkt der Athanasianischen Anschauung bezieht, können aber seinem Urtheil über dieselbe nicht völlig beistimmen.

stand ihm zuerst unerschütterlich fest. Als er nun seine trinitarische Construction versuchte, so konnte ihm nicht mehr in den Sinn kommen, den Vater mit der Essenz in nähere Verbindung zu bringen, als die beiden andern Hypostasen. Sondern ihm kam vielmehr darauf an, in die eine ihm feststehende Essenz die drei Hypostasen, womöglich, dass ich so sage, so hineinzuzeichnen, dass die Essenz möglichst wenig verletzt würde. Die Essenz existirt zunächst für ihn unabhängig von den Personen, ist schon an sich vollkommen und alle drei Personen stehen deshalb zu ihr in demselben Verhältniss. Dadurch wurde es nun möglich, auch den letzten Rest von Subordinatianismus zu entfernen: und das ist eben das Verdienst Aug.'s sowohl wenn wir auf die Stellung sehen, welche er dem Vater, als auch auf die, welche er dem Geiste in dem trinitarischen Processe gegeben hat.

Freilich ist nun nicht zu läugnen, dass bei ihm das Verhältniss der Essenz zu den Personen ein höchst loses ist und man könnte versucht sein, nach dieser Seite hin Athanasius den Vorzug zu geben, indem bei ihm die starre Einfachheit durch die Idee der Selbstsetzung, der Lebendigkeit durchbrochen ist. Indes muss man doch sagen, dass, soweit noch bei Athanasius Neigung vorhanden ist, den Vater zur Monas zu machen und den Vater als ursprünglichen Träger der Essenz anzusehen, ihn zu dem Wesen in nähere Beziehung zu setzen, als die andern Hypostasen, soweit auch von ihm jene starre Einfachheit nicht überwunden ist. Aug. nun stellt wenigstens jenes Verhältniss der einfachen Essenz und der drei Personen klarer, indem er die einfache Essenz für sich betrachtet und die drei Personen für sich. Auch er stellt noch Gottes Wesen als Einfachheit dar, ja, da das Wesen getrennt von den Personen in das Auge gefasst wird, tritt die Einfachheit mehr in den Vordergrund bei der Betrachtung des göttlichen Wesens. Aber bei den Hypostasen tritt sie nun mehr zurück und durch die Kategorie

der Wechselwirkung wird die Wesensgleichheit aller drei Personen völlig festgestellt. Nach dieser Seite hin hat Aug. für die Lehre von der Trinität einen gewissen Abschluss gegeben. Die Aufgabe, die er übrig liess, war das Wesen, das allen drei Personen völlig gemeinsam ist, in Zusammenhang zu setzen mit dem trinitarischen Kreislaufe. Diese Aufgabe kann nicht gelöst werden, so lange man Aug.'s Begriff von der göttlichen Einfachheit festhält. Sollen die drei Personen mit der göttlichen Essenz in Verbindung gebracht werden, so muss zugegeben werden, dass die Essenz selbst erst und zwar die ganze Essenz mit allen Eigenschaften in dem trinitarischen Kreislaufe sich vollende, durch den Kreislauf der trinitarischen Unterschiede vollkommen werde, womit gesagt ist, dass die Essenz selbst nicht vollkommen gedacht werde, wenn man sie nur als unterschiedslose Einheit denken wolle. — Weil man im Mittelalter dieselbe Vorstellung von Gottes Einfachheit festhielt, so ist auch im Wesentlichen kein Fortschritt über die Augustinische Trinitätslehre hinaus spürbar. Diejenige Seite der Augustinischen Anschauung, nach welcher die Personen um der Einfachheit Gottes willen in Namen aufgelöst zu werden drohten, ist von dem Areopagiten und Scotus Erigena weiter ausgebildet worden. Von seinen trinitarischen Constructionen ist die, welche memoria intelligentia amor in Gott unterscheidet und über den Vorwurf nicht hinauskommt, Eigenschaften zu dem letzten Grund der trinitarischen Unterschiede zu machen, von Anselm, Thomas und insbesondere von Abällard unter etwas veränderter Gestalt aufgenommen und von Melanthon später im Wesentlichen wiederholt worden, indes die Victoriner die göttliche Liebe trinitarisch aufzufassen bestrebt waren.

II. Die Lehre von dem Verhältniss Gottes zur Welt im Allgemeinen.

a. Die Lehre von dem göttlichen Rathschluss.

Aug. sagt De civ. XI, 10: Una est sapientia, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium. Man könnte hieraus schliessen, Aug. knüpfe an die Platonische Ideenwelt an: der ewige Rathschluss würde ihm dann das ewige Wissen der Ideenwelt sein, welche die unveränderlichen Gründe von Allem enthielte. Allein dann muss man noch weiter gehen. Denn für Aug. haben die Ideen keine selbstständige Existenz. Vielmehr würden diese unveränderlichen Ideen des Guten, Wahren etc. schliesslich doch wieder mit den göttlichen Attributen zusammenfallen, die für sich nicht existiren, ja nicht einmal unterscheidbar, sondern alle eins sind. So würde consequentermaassen der Weltplan sich in das Wissen von dem göttlichen Wesen auflösen, indem die ewigen Ideen von Gott gewusst werden und in ihnen quasi in nuce alles Veränderliche, die Ideen aber mit den Eigenschaften und die Eigenschaften mit dem göttlichen Wesen zusammenfallen. Da nun aber Gottes Wissen nach Aug. mit seinem Wesen identisch ist und in seinem Wesen so wenig Mannigfaltigkeit, wie Accidenzien Statt haben, so löst sich der Weltplan in das göttliche Wesen auf. Er sagt demgemäss auch Trin. IV, 1: Quia igitur unum verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi principaliter et incommutabiliter sunt omnia simul ..... et omnia unum sunt [1]).

1) *Baur* a. a. O. P. 897 sagt: „In dem Unterschiede der Personen ist aber sodann weiter auch schon die Welt auf ideelle Weise mit enthalten, sofern der Sohn ..... das Wort ..... ist und als solches Inbegriff der gött-

Indes Aug. macht auf der andern Seite doch wieder den Versuch, irgend ein Wissen von der Welt in Gott anzuerkennen. Dafür spricht schon dieses, dass er in keiner Weise will, dass Gottes Wissen von der Welt und Gottes Wissen von sich vermischt werde, wie er unendlich oft gegen Vermischung von Gott und Welt protestirt [1]). Er begnügt sich nicht damit, die Ideenwelt an die Stelle des göttlichen Rathschlusses zu setzen, die schliesslich doch wieder in das göttliche Wesen aufgelöst würde; vielmehr macht er geltend Trin. IV, 1: Sunt omnia simul non solum quae nunc sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et quae futura sunt. Es soll also die ganze Welt in den Rathschluss aufgenommen sein, und zwar kann man das kaum dahin verstehen, dass nur die Gründe der Welt, die ewigen allgemeinen Gesetze derselben von Gott ge-

---

lichen Ideen, der unsichtbaren unveränderlichen Begriffe der Dinge, auch der sichtbaren und veränderlichen, die durch ihn geschaffen und, sofern er das, was er hat, auch ist, mit ihm Eins sind, oder das mit der Schöpfung der Welt identische Wissen Gottes, das in Gottes Wissen unmittelbar mitbegriffene Ansichsein der Dinge, die Einheit des Endlichen und Unendlichen." P. 928: „Die Einheit der Geister mit Gott war die Identität Gottes mit sich selbst, seine ewige Selbstanschauung." Aug. hat doch nicht dermaassen den Sohn von dem Vater getrennt gedacht, dass er die Welt mit dem Sohn identificirte. Der Weltplan ist der Trinität gemeinsam, wie Alles. Wenn nun auch der Sohn besonders sapientia ist, und man darum auch den Sohn als diese sapientia, in besonderem Sinne als den Welturheber nach Aug. könnte ansehen wollen, so geht Aug. doch nicht dahin fort zu sagen, die intelligible Welt sei mit dem Sohn Gottes identisch. Weit eher droht in dem Sohn diese Welt zur Einheit zu versinken und aufzuhören; sobald sie aber irgendwie selbstständig hervortritt, wird sie so gut von dem Sohn wie von dem Vater unterschieden. *Baur* giebt das auch selbst zu P. 880: „Bei der Trennung des endlichen Geistes .... von dem Absoluten bleibt Aug., so nahe er daran ist die Schranke ..... aufzuheben, stehen." Es wird kaum gerechtfertigt sein die trinitarischen Unterschiede mit dem Unterschiede zwischen Gott und Welt bei Aug. zu identificiren.

2) civ. IV, 13. 12. VII, 23. 27. 29. VIII, 5. 9. XII, 1. Trin. I, 6.

wusst würden. Denn auch der ordo temporum soll in dem Rathschluss enthalten sein. Trin. II, 5 § 9: ordo temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore *est*. Aber freilich wie soll man sich einen solchen Rathschluss denken, in dem das Einzelne gewusst wird, ohne dass die göttliche Einfachheit gestört würde, da das Wissen selbst göttliches Wesen ist? Aug. meint, das göttliche Wissen sei simpliciter multiplex. Dieser Satz kann nicht bedeuten, in Gottes Wissen werde Alles in die einfache Einheit aufgelöst, warum sonst das multiplex? Er will vielmehr sagen, dass Gott Alles mit Einem Blick überschaue, auch die Zeitordnung zeitlos überblicke und Alles durch die höchste Einheit seines Geistes in Ein harmonisches Ganze zusammenfasse. Das freilich ist ausgeschlossen, dass es ein Wissen mit Veränderung giebt und dass Gottes Wissen in irgend welcher Weise von dem Gang der Welt abhängt. Von Ewigkeit her ist die Entwickelung der Welt in den Rathschluss unabänderlich aufgenommen [1]). Gott sieht den Weltplan mit Einem ewigen Blicke, der Alles zusammen sieht und Alles in Einheit und Alles in Harmonie: civ. Dei XII, 18: cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecunque nova et dissimilia consequentia praecedentibus si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset.

Freilich sind wir hier durch die Lehre von der göttlichen Einfachheit wieder in eine Unklarheit geführt, um nicht zu sagen, in einen Widerspruch. Denn einerseits hat er die Tendenz, den ewigen Weltplan in das göttliche Wesen aufzulösen. Andrerseits aber will er doch, dass dieser Weltplan seinem Inhalt nach von dem Sichselbstwissen Gottes sich unterscheide. Jene Sätze würden auf pantheistischen, genauer akosmistischen Boden uns führen. Die letzteren gehen von seiner christlichen

1) Civ. XII, 17. XI, 21. Trin. XV, 13.

Richtung aus. Eine Verbindung zwischen beiden Anschauungen ist nicht hergestellt, zwischen jener, vermöge deren Aug. die Welt der Ideen als den Grund der Welt anzusehen und diese wieder in das göttliche Wesen aufzulösen scheint, und zwischen dieser, nach welcher Gott wirklich die Welt in seinem ewigen Plan als von seinem Wesen unterschiedene bis in das Einzelne bestimmt auffassen soll. Durch einen Satz, wie nachstehenden, wird diese Schwierigkeit nicht gelöst, sondern lediglich das ungelöste Problem beider widerstreitenden Anschauungen ausgesprochen: civ. XI, 10: Ceterum dictus est in scripturis spiritus sapientiae multiplex eo quod multa in se habeat; sed quae habet, haec et est et ea omnia unus est. Soll ein Weltplan in der göttlichen Weisheit existiren, so müsste man hienach schliessen: er gehört zum göttlichen Wesen: das ist pantheistisch. Soll er aber nicht zum göttlichen Wesen gehören, so ist die Einfachheit Gottes aufgehoben. Es ist nicht zu läugnen, dass, weil das Wissen Gottes zu der Essenz gehört, wenn ein anderes Object als Gott selbst in das Wissen aufgenommen wird, seine Einfachheit lädirt wird. Wenn also die veränderliche Welt von Gott gewusst wird, so ist in Gottes Wissen, d. h. in seinem Wesen Veränderliches, was Aug. nicht will. Man wird also immer dahin zurückgetrieben, dass Gott nur die unveränderlichen Gründe der Welt weiss, nicht das Veränderliche, Einzelne in ihr, ein akosmistischer Satz, dessen Consequenzen Aug. auch nicht billigen würde.

Wie von dem Wissen, so ergeben sich auch die grössesten Schwierigkeiten von Seiten des Wollens, das ja mit dem Wissen identisch sein soll. Wir wollen hier nur Einen Punkt hervorheben. Alles, was Gott weiss, muss er auch wollen, weil Wissen und Wollen dasselbe ist. Nun läugnet aber Aug., dass Gott es gewollt habe, dass die Menschen böse seien, und läugnet es aus tiefster Ueberzeugung, die er schon früh hatte, da einer der Hauptgründe, der ihn bewog zum Manichäismus

überzutreten, der war, dass er meinte, die Kirchenlehre mache Gott zu der Ursache des Bösen [1]). Er giebt nur zu, dass Gott das Böse zugelassen habe. Nun aber giebt es solches, was nothwendig so ist, wie es ist, weil Gott es so gewollt hat. Es käme also in Gottes Willen ein Unterschied. Denn Einiges billigt er so, dass es geschehen muss, anderes so, dass es geschehen kann. Diese Differenz in dem göttlichen Willen unterscheidet auch den Willen von dem Wissen. Denn Gott weiss Alles auf gleiche Weise, nicht das Eine mehr und das Andere weniger; aber er will das Eine mehr, das Andere weniger. Somit ist Wissen und Wollen nicht mehr dasselbe. Beide sind zu unterscheiden. Es kann aber auch das Wollen dann nicht mehr mit der Essenz identisch sein, weil in der einfachen Essenz solche Unterschiede nicht vorkommen. Gerade dieser einzelne Zug ist interessant, weil erhellt, wie die Welt, wenn sie irgendwie selbstständig und von Gott unterschieden gedacht werden soll, sich nicht verträgt mit einer solchen Vorstellung von Gottes Einfachheit, wie schon in Gott selbst, Gott als Geist, als selbstbewusstes ethisches Wesen und Gottes Einfachheit mit einander stritten. Bei dieser Vorstellung von der göttlichen Einfachheit würde es völlig unmöglich sein, einen Grund für den Weltplan in Gott zu finden, da sie vielmehr ein Grund wäre, den Weltplan in Gott zu läugnen.

Gottes Willen ist zugleich mit seiner operatio identisch, da sein Wille stets als thätig gedacht wird [2]), und wenn Wissen, Wollen und Handeln in Gott ein und dasselbe sind, so muss auch Gottes Weltplan und sein Schaffen zusammenfallen, so dass sein Weltplan nur das Denken seines Schaffens wäre und darin bestünde, dass Gott bewusst schafft. Das Schaffen ist aber auch unveränderlich, da es zu Gottes Wesen gehört, und man kann keinen Grund in diesem Schaffen für eine ver-

1) Cfr. *Bindemann*, der heilige Augustinus Bd. 1, Berlin 1844, S. 93 u. 94.

2) Civ. XII, 17. Trin. VI, 7.

änderliche Welt finden. Denn von Gott kann nichts Veränderliches stammen, und man wird genöthigt für die Veränderlichkeit noch einen Grund ausser Gott zu suchen. Freilich wird es dann um so misslicher, Gotte Fremdes in dem ewigen Rathschluss aufgenommen zu sehen, der doch als göttliches Wissen kein Accidens enthalten soll, wiewohl auf der andern Seite dann doch auch wieder begreiflicher wird, wie Aug. doch immer wieder das Wissen Gottes von sich und das von der Welt unterscheidet. Es kommt also darauf an Aug.'s Lehre von der Schöpfung zu betrachten.

b. Die Lehre von der Schöpfung.

Wir haben schon bei der Gotteslehre darauf aufmerksam gemacht, dass bei Aug. die Kategorie der Causalität (bei jener Lehre näher die der Wechselwirkung) gegen die der Substantialität in den Hintergrund trete. Davon hat Aug. noch keine Vorstellung, dass der Begriff der Causalität, klar gedacht, genüge, um den Unterschied zwischen Gott und der Welt zu begründen. Vielmehr da Gott unveränderlich wirkt, und sein Wirken der einfachen Essenz angehört, so wäre nicht abzusehen, wie von dem Unveränderlichen ein Veränderliches stammen, oder wie überhaupt zwischen dem Wirken und dem Gewirkten ein Unterschied stattfinden sollte, ohne dass die Einfachheit aufgehoben würde. Das Wirken Gottes als des Einfachen kann nicht genügen, etwas von ihm Unterschiedenes hervorzubringen. Da aber nun doch die Welt einmal veränderlich ist und er die Absicht hat, die Welt von Gott zu unterscheiden, so ruft er das nihil zu Hülfe. Dieses soll dazu dienen, den Unterschied zwischen Gott und der Welt zu begründen. Aug. ist nicht im Stande, die divina operatio selbst klar von ihrem Product zu trennen; deshalb wagt er nicht die Welt als Product des göttlichen Wirkens allein zu erklären, sondern zieht die Negation zu. Da nun der Unterschied des Causirenden

und Causirten zurücktritt, so ist sehr natürlich, dass das Sein, welches in der Welt ist, als divina operatio und nicht bestimmt als Product der divina operatio angesehen wird. So hat ein jedes Wesen durch divina operatio sein Sein, Gott wirkt in demselben, soweit es Sein hat, es hat dieser Wirksamkeit Gottes gegenüber keine Selbstständigkeit. Hingegen wird nun die Bestimmtheit auf Rechnung der Negation geschrieben und alles Endliche ist deshalb, soweit es endlich ist, der Negation verfallen. So unterscheidet sich die Welt von Gott dadurch, dass in ihr die Essentia vermindert ist, dass weniger Essenz da ist als bei Gott, durch das minus esse gegenüber dem summe esse, d. h. der Unterschied zwischen Gott und der Welt ist ein quantitativer, wie das schon äusserlich durch den Comparativ des minus esse und Superlativ des summe esse sich kundgiebt.

Wenn die Welt nur von Gott stammte, wäre sie einfach wie Gott selbst. Der Hauptunterschied aber, welchen Aug. zwischen der Welt und Gott findet, ist der, dass die Welt veränderlich und zusammengesetzt, Gott einfach und unveränderlich ist: civ. XI, 10: „Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona sed non simplicia et ob hoc mutabilia.“ Das Sein, das die Welt hat, stammt von Gott, das Veränderliche in ihr stammt von der Negation, denn das Veränderliche ist nur dadurch veränderlich, dass es Nichtsein hat. Die Welt ist *de* nihilo a Deo factus. In der Negation liegt der Grund des Veränderlichen: civ. XIV, 11: vitium nisi in natura non potest esse: sed in *ea*, quam creavit ex nihilo, non quam genuit ....., sicut genuit verbum ....., quia etsi de terrae pulvere Deus finxit hominem, eadem terra omnisque terrena materia omnino *de* nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo; civ. XII, 2: cum Deus *summa* essentia sit, hoc est *summe* sit et ideo immutabilis sit, rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut

est ipse. Wir müssen aber diese Negation noch etwas genauer betrachten. Es ist richtig, dass Aug. das Nichts keineswegs mit dem μὴ ὄν oder mit der Materie zu identificiren geneigt ist[1]). Daran hindert ihn schon sein Gegensatz gegen die Manichäer. Indes, wenn er das Nichts auch nicht als einen Gegengott fasst, so ist es doch auch nicht von Gott geschaffen: in Gott ist kein Grund für dasselbe vorhanden. Aug. sucht nun, um den Dualismus zu vermeiden, sich so zu helfen, dass er das Nichts an sich als das Nichtexistirende, als die absolute Ohnmacht fasst: Ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecunque sunt, contraria natura non est, *nisi quae non est.* civ. XII, 2. Wenn nun aber auch an sich die Negation absolut ohnmächtig ist, so wird sie doch zu einer Macht, wenn sie mit der divina operatio sich verbindet. Die Negation, sagt er oft, existire nur an dem, was sei. Von diesem abgesehen ist sie absolute Ohnmacht. Aber an dem, was ist, existirt sie auch: er sagt ganz unzweideutig, dass die Creatur das Esse von Gott hat, dass aber das Non esse, das alle Creatur hat, weshalb sie sich eben von Gott unterscheidet, von der Negation stamme: civ. XII, 5: Deus .... summe est atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est, quia neque illi aequalis esse deberet, quae *de* nihilo facta *esset,* neque ullo modo esse posset, si *ab* illo facta non esset. Wenn nun also die Negation bei der Schöpfung mit der immutabilis operatio divina sich verbindet und dadurch die veränderliche Welt entsteht, so fragt sich, was sind die Grenzen der Macht der Negation? Die höchste Kraft zeigt die Negation in dem freien Willen, der sich zum Bösen wenden kann, und man kann mit Bezug auf das Böse wohl sagen, dass Aug.

1) Hierin müssen wir *Gangauf* a. a. O. S. 167 beistimmen. Allein wenn er meint, Aug. verstehe unter der Schöpfung aus Nichts nur „aus dem Nichtsein in das Dasein rufen", so dürfte doch diese Ansicht wesentlich zu modificiren sein.

um seine Möglichkeit zu erklären, ein anderes Princip als die göttliche operatio bedurfte, wobei man aber zugeben muss, dass er dieses Princip nicht mit den Manichäern als nothwendigen, sondern nur als möglichen Grund der Sünde anerkennt, wovon unten die Rede werden wird. Aber auch hier, wo die Negation ihre grösste Macht entfalten kann, bleibt Aug. doch dabei stehen, dass auch das Böse dem göttlichen Willen unterworfen sei. Die Negation findet die Grenze ihrer Macht in dem göttlichen Willen. Sie ist immer dem göttlichen Willen unterworfen, was schon daraus folgt, dass sie nur solange Macht hat als sie mit der divina operatio verbunden ist. Selbst der Teufel und das höllische Feuer sind Gotte völlig unterworfen und würden gar nicht sein, wenn nicht auch in ihnen göttliche operatio sein würde. civ. XII, 4. XIX, 13. Nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit. Bonum Dei, quod illi est *in natura* non eum subtrahit justitiae Dei, qua ordinatur in poena: nec *ibi* Deus *bonum* insequitur, quod creavit, sed malum, quod ille commisit. Neque enim totum aufert, quod naturae dedit; sed *aliquid adimit aliquid relinquit:* ut *sit,* qui doleat, quod ademit: et ipse dolor est testimonium boni *ademti* et *boni relicti.* Wir können zusammenfassend das Verhältniss der Negation zu dem Schöpfungsbegriff folgendermaassen fixiren: Gott kann als unveränderliche Essenz die Welt aus sich allein nicht schaffen, weil er rein aus sich nichts von sich Verschiedenes setzen kann. Die Negation an sich ist völlige Ohnmacht. Aber sie mischt sich nach göttlichem Willen mit der immutabilis operatio divina, und so wird durch diese Mischung die veränderliche Welt mit ihren verschiedenen Geschöpfen, je nachdem die Negation in denselben eine grössere oder geringere Rolle spielt. Die Stufenleiter der Geschöpfe ist Product der verschiedenen Mischung der dem göttlichen Willen unterworfenen

Negation mit der unveränderlichen göttlichen Thätigkeit [1]). Nur mit Hülfe der Negation kann eine multiformis essentia entstehen.

Aus dieser Theorie von der Schöpfung müssen sich nothwendig Schwankungen ergeben. Einerseits kommt alles Sein so aus Gottes Thätigkeit, dass die Welt, wenn wir sie nach der Seite ihres Seins betrachten, ganz und gar keine Selbstständigkeit zu haben scheint; denn sie ist dann nur soweit real, als göttliche Thätigkeit in ihr ist, ein Satz, der an den Pantheismus streift, zumal wenn man bedenkt, dass die divina operatio mit dem göttlichen Wesen identisch ist. Andrerseits aber, wenn wir die Welt darauf ansehen, dass ihr Sein bestimmtes Sein ist, so gilt der Satz, wie ihn Spinoza ausgedrückt hat: omnis determinatio est negatio [2]). Wenn nun Aug. auch viel zu sehr der christlichen Anschauung zugethan ist, um die Consequenz zu ziehen: Alles Bestimmte, das, soweit es bestimmt ist, der Negation angehört, muss zu Grunde gehen und in die Eine absolute Essenz versenkt werden, wenn er vielmehr versucht die Selbstständigkeit der Welt festzuhalten, so kann er das doch nur um den Preis ermöglichen, dass die Negation eine ziemlich selbstständige Stellung erhält. Denn da die divina operatio unveränderlich ist, so tritt in den Act des Schaffens selbst die Negation so ein, dass sie die göttliche Thätigkeit sozusagen umschreibt, näher bestimmt. Wenn nun das auch nicht gegen Gottes Willen geschieht, da vielmehr die Be-

1) Cfr. civ. XII, 5. c. 15. c. 1. Dicimus itaque incommutabile bonum non esse nisi unum verum beatum Deum: ea vero, quae fecit, bona quidem esse, quod *ab* illo, verumtamen mutabilia, quod non *de* illo sed *de* nihilo facta sint.

2) Auf diese Annäherung Aug.'s an spinozistische Gedanken macht auch *Ritschl* mit Recht aufmerksam: Expositio doctrinae Aug. de creatione mundi, peccato, gratia. Halle 1843, S. 10. Sobald aber die wirkliche Welt von Aug. betrachtet wird, so muss die Negation eine selbstständige Stellung einnehmen, womit dann deistische Sätze gegeben sind, die man vielleicht mit Recht als Reste seines alten Dualismus bezeichnen kann.

wegungen der Negation durch den göttlichen Willen bestimmt sind, so ist doch nicht zu läugnen, dass, weil die göttliche operatio mit dem göttlichen Wesen identisch ist, das göttliche Wesen durch die Negation bestimmt, also verändert wird, eine Consequenz, die freilich Aug. selbst nicht zieht, die sich aber nothwendig aus der Identification der göttlichen Thätigkeit, welche von der Negation bestimmt wird, mit dem göttlichen Wesen ergiebt. Jedenfalls aber erhellt dieses, dass die Welt, gerade sofern sie bestimmt ist durch die Negation, eine grosse Selbstständigkeit erhält, da bei der völlig unveränderlichen göttlichen Thätigkeit alle Veränderungen nicht durch Gott, sondern durch die Negation hervorgerufen werden. So scheint also die Entwickelung der Welt, wenn sie auch durch den göttlichen Willen bestimmt ist, doch, sofern sie reale Entwickelung ist, d. h. Veränderungen herbeiführt, vollkommen selbstständig vor sich zu gehen. Wie also vorhin eine pantheistische Neigung sich kundgab, so ist hier ein deistischer Zug verborgen, welchen man auf einen dualistischen Rest zurückführen kann. Wiewohl Aug. beiden Klippen auszuweichen bestrebt ist, so lässt sich doch nicht in Abrede stellen, dass durch seine ganze Anschauung diese Schwankungen bemerklich sind. Diejenige Seite, welche die Ohnmacht und völlige Unselbstständigkeit der Creatur hervorhebt, macht sich mehr bei der Betrachtung der Individuen, die deistische mehr bei der Betrachtung der Gattungen geltend, was sich auch in die speciell christlichen Lehren hineinzieht und bei seiner Gnadenlehre, sofern sie den Einzelnen betrifft, und bei seiner Lehre von der Kirche, wo das Ganze in den Vordergrund tritt, ebenfalls zu bemerken sein wird.

Aug. will die Welt nicht nur als göttliches Accidens betrachten, wagt aber auch noch nicht ihre Selbstständigkeit nur auf die göttliche Causalität zurückzuführen. So kommt er denn darauf, eine etwas unklare Mitte zwischen diesen beiden Ka-

tegorieen zu suchen, indem er die Negation zu Hülfe ruft. Damit erreicht er aber in Wirklichkeit nur das, dass die Welt, soweit sie Sein hat, doch wieder nicht recht von der göttlichen Substanz unterscheidbar erscheint; soweit sie aber bestimmt ist, ihre Bestimmtheit der Negation zu verdanken hat, womit wieder eine zu grosse Selbstständigkeit Gott gegenüber gegeben ist.

c. Das Verhältniss Gottes zu Zeit und Raum.

Erst hier können wir von der Zeit reden, weil nach Aug. nicht etwa die Zeit der Grund der Veränderungen, sondern vielmehr umgekehrt das Veränderliche Grund der Zeit ist, also erst mit der Schöpfung Zeit kann gegeben sein. civ. XI, 6: „Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret.“ Zeit ist also nicht in Gott, sondern nur in der Welt, weil da nur Veränderung ist. Die Veränderung aber folgt aus der Verbindung der Negation mit der divina operatio. So ist also die Negation der letzte Grund der Zeit, sofern sie mit Gottes Thätigkeit sich verbindet. Von hier aus protestirt nun Aug. gegen die Lehre von der ewigen Schöpfung. Ewig kann die Schöpfung nicht sein, weil immer mit der Schöpfung Zeit eintritt. Nimmt man ewig in dem Sinne von zeitlos, so kann die Schöpfung nicht ewig sein. Gott ist zeitlos; aber die Schöpfung, welche es mit Veränderlichem zu thun hat, kann nicht ohne Zeit stattfinden. Aber da die Schöpfung veränderlicher Dinge Grund der Zeit ist, kann vor der Welt keine Zeit gewesen sein und die Welt ist zu jeder Zeit gewesen: tempus nullum ante mundum civ. XI, 5 c. 6; cum tempore factus est mundus. *Nitzsch* zwar meint, Aug. dahin verstehen zu

müssen [1]), dass Gott „gewollt habe, dass die Welt bis zu einem gewissen Zeitpunkt nicht sein, von diesem an aber sein sollte." Indes die Stelle, welche *Nitzsch* im Auge hat civ. XII, 17, lautet: (Deus) una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit et ut prius non essent, *egit*, quamdiu non fuerunt et ut posterius essent, quando esse coeperunt. Es fragt sich sehr, ob unter den res die ganze Welt zu verstehen sei und nicht die verschiedenen geschaffenen Dinge gemeint sind, welche zu verschiedener Zeit in das actuelle Dasein treten. In diesem Falle würde diese Stelle für die schwebende Frage irrelevant sein, ob nach Aug. die Welt einen zeitlichen Anfang habe oder nicht. Wollte man aber an dieser Stelle durchaus unter den res die ganze Welt verstehen, so könnte Aug.'s Meinung kaum die sein, dass die Welt „bis zu einem gewissen Zeitpunkt nicht sein" sollte. Denn damit würde er den Satz umstossen, dass die Welt erst der Grund der Zeit sei. Genes. ad lit. V, 5. Man könnte noch eher denken, dass Aug. meine: zuerst sei keine Zeit, weil keine Welt ist; dann sei die Welt geworden und durch diese Veränderung sei auch nach rückwärts hin wieder Zeit entstanden, sei von dem Momente dieser Veränderung an ein prius und posterius geworden. Allein auch so würde Aug. mit sich in Widerspruch gerathen, indem die nach rückwärts entstandene Zeit angenommen würde, ohne dass damals schon eine Welt da gewesen wäre, die durch ihre Veränderung diese Zeit bewirkt hätte. In dem angeführten Capitel kommt es Aug. ganz besonders darauf an, Gottes Unveränderlichkeit der Veränderlichkeit der Welt gegenüber festzuhalten. Er will sagen: der Grund der Veränderung (also auch der Zeit) liegt jedenfalls in den Dingen und nicht in Gott. Soll wirklich die Welt der Grund der Zeit sein, so kann Aug. consequenterweise nur von einem Früher oder Später der einzelnen Dinge in der Welt reden, aber

1) Grundriss der christlichen Dogmengeschichte Theil I. S. 334.

nicht von einem Früher oder Später der ganzen Welt. Denn Letzteres würde voraussetzen, dass die Welt in der Zeit sei, also nicht erst mit der Welt die Zeit gegeben sei, sondern auch abgesehen von der Welt und vor der Welt Zeit existire. Da nun Aug. den Satz, dass die Welt Grund der Zeit sei, stets festhält, so wird man hier unter den res besser die einzelnen Dinge verstehen. Wenn *Nitzsch* ferner meint, Aug. vertheidige den Anfang der Schöpfung Trin. V, 16, so kann man das kaum sagen, da er dort nur sagt, der Begriff Herr sei lediglich von der Welt aus auf Gott anzuwenden; Menschen seien nicht ewig; so sei er nicht ewig ihr Herr; die Creatur sei nicht ewig, so sei er nicht ewig ihr Herr, wie er auch nicht ewig der Vater der Bekehrten sei, ohne selbst deshalb sich zu ändern. Ob aber nicht immer doch irgend eine Creatur da sein könne, der gegenüber er Herr heisse, davon redet Aug. gar nicht. Er würde sich geradezu widersprechen, wenn er sagen wollte, dass Gott einmal d. h. zu irgend einer Zeit nicht Herr irgend einer Creatur gewesen sei; denn das hiesse doch schliesslich wieder, es sei eine Zeit gewesen als keine Creatur war, was er ja eben läugnet. Auch sagt er civ. XII, 15 ausdrücklich: si Deus semper fuit Dominus, semper habuit creaturam suo dominatui servientem. Ferner: etiam sic omni tempore fuerunt (angeli), quandoquidem cum illis facta sunt tempora: Quis autem dicat, non semper fuit, quod omni tempore fuit? Man wird kaum genöthigt sein, Aug. in diesem Punkte Schwankungen zuzuschreiben, wie *Nitzsch* meint. Vielmehr opponirt Aug. lediglich dagegen, dass die Ewigkeit Gottes, welche über aller Zeit steht, mit einer immerwährenden Zeit verwechselt werde [1]). Denn Zeit ist, wo Veränderung ist; in Gott

1) Im uneigentlichen Sinne redet ja Aug. allerdings auch von einem ewigen Leben, ist aber keineswegs der Meinung, dass dasselbe völlig ohne Veränderungen sei, sondern nur das Verhältniss zu Gott keine Veränderung erleide, im übrigen aber wohl Zeitliches Raum finde. Cfr. civ. XXII, 30.

ist also gar keine Zeit. Dass aber zu jeder Zeit die Welt sei, giebt er als selbstverständlich zu und kann sich keine Zeit denken, wo keine Welt war, weil die Welt der Grund der Zeit ist, kann sich aber natürlich deshalb consequentermaassen auch keinen zeitlichen Anfang der Welt denken. civ. XII, 15: ille enim semper fuit aeternitate immutabili; isti autem facti sunt, sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt. Tempus autem, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum .... Erat (Deus) quippe ante eam (creaturam), quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente sed manente perpetuitate praecedens. Aug. will also, dass Gott vor der Welt sei, weil er die Weltursache ist; es ist hier ein logisches prius gemeint, nicht ein zeitliches. Gott ist in ewiger Weise zeitlos Grund der Welt; die Zeit ist nur Sache der Welt, die einmal veränderlich ist, die aber immer, d. h. zu jeder Zeit ist. Es kommt ihm darauf an, den Unterschied zwischen Gott als unveränderlichem und darum zeitlosem und der Welt als veränderlicher und darum zeitlicher zu begründen. Er denkt sich Gott als mit unveränderter Macht immer gleich wirkend und diese Wirkung wird nur durch die Negation verändert, so dass er wohl sagen könnte, Gott bleibe in seinem Wirken unverändert, da er immer mit gleicher Macht wirkt, und nur die Negation verschieden diese gleiche operatio umschreibt. Freilich wenn man bedenkt, dass die operatio zu Gottes Wesen gehören soll, wird man mitten in das Räthsel hineingestellt.

Aber es ergiebt sich nun weiter, dass Gott, der, obgleich die Negation sich mit seiner Thätigkeit d. h. mit seinem Wesen verbindet, unveränderlich und zeitlos bleiben soll, die Zeit und die reale Entwickelung nicht sehr hoch schätzt. Denn diese Entwickelung ist ja Werk der Negation, also dessen, was keinen Werth hat, was nur das Esse vermindert. Deshalb ist

folgender Gedanke bei ihm keine Seltenheit: civ. XXII, 2: secundum illam vero voluntatem suam, quae cum praescientia ejus sempiterna est, profecto in caelo et in terra omnia, quaecunque voluit, non solum praeterita vel praesentia, sed etiam futura jam fecit. Das heisst offenbar nicht nur: Alles, was geschehe, sei vorherbestimmt, sondern auch dies: der reale Process der weltlichen Veränderungen habe für Gott völlig untergeordnete Bedeutung. Es ergiebt sich hier wieder eine akosmistische Neigung, indem für Gott die realen zeitlichen Veränderungen wenig Werth haben, da sie ja nur von der Negation stammen. Es erhellt aber zugleich, wie hierin ein deistischer Zug gegeben ist, sofern Gott die reale zeitliche Weltentwickelung sich selbst überlässt, was sich auf die Weise ausspricht, dass Aug. die zeitlichen Veränderungen in der Welt immer per subjectam creaturam vor sich gehen lässt, damit nicht durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes seine Unveränderlichkeit geschädigt werde [1]).

Der Raum und das Verhältniss Gottes zu demselben bietet noch ein eigenthümliches Interesse, weil bei dem Raum die Körperwelt besonders in Betracht kommt. Raum kann nach Aug. ohne Körper nicht gedacht werden. Aber es fragt sich, wie die körperlichen Naturen zu erklären seien. In seiner späteren Zeit spricht Aug. nicht den Satz schlechthin aus, den er früher als Axiom festgehalten hatte, dass alles Reale, zumal alles Endliche auch körperlich sein müsse [2]). Er erkennt vielmehr Engel an, die zwar einen Körper annehmen können, von denen er aber ungewiss lässt, ob sie immer Körper haben oder nicht. Man kann also nicht sagen, dass nach seiner späteren Anschauung mit der Endlichkeit und Negation an und für sich schon Körperlichkeit gegeben ist. Jedenfalls aber protestirt er auch gegen

1) Wir werden die Consequenz dieser Anschauung besonders bei seiner Lehre vom Wunder wahrzunehmen Gelegenheit finden.

2) conf. VII, 1.

die Meinung des Origenes, dass die irdischen Körper Folge der Sünde seien und die Erde als ein Strafort betrachtet werden müsse [1]). Der Körper ist nicht schon an und für sich etwas Schlechtes. Zwar stimmt er darin mit Origenes überein, dass er häufig sagt: hoc corpus aggravat animam [2]), wie ja auch Origenes das Drückende dieses irdischen Leibes hervorhebt. Aber nach Aug. ist auch unser jetziger Körper nicht in dem Sinne böse geworden, dass er die Harmonie der Welt zu stören vermöchte. Keinenfalls aber ist der Körper, weil er Körper ist, eine Last, sondern nur der durch die Sünde verdorbene Körper. Auch in der Auferstehung bekommen wir wieder einen Körper [3]). An sich sind auch die körperlichen Dinge gut. civ. XII, 5: Naturae *omnes*, quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum pacem suam, profecto bonae sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordinem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Wenn nun aber nicht mit der Negation an und für sich nothwendig Körperlichkeit gegeben ist und wenn auch nicht in einer der göttlichen Ordnung zuwiderlaufenden Selbstständigkeit der Creatur, die doch nur in der Negation ihren Möglichkeitsgrund haben könnte, der Grund für die Körper zu finden ist, so bleibt Aug. bei der Ansicht stehen, dass die Körper darin ihre Eigenthümlichkeit haben, dass in der Stufenleiter der Creaturen sie diejenigen sind, in welchen die Negation nach der von Gott bestimmten harmonischen Ordnung die grösseste Macht hat. Denn die Negation ist schliesslich doch nur der Grund für den Unterschied der Körper- und Geisterwelt. In den Körpern ist das Esse vermindert. Der Geist hat mehr Esse, mehr Realität. Die Geisterwelt hat mehr an dem vernünftigen Sein Theil als die Körperwelt; die göttliche operatio hat in ihr eine grössere, die Negation eine geringere Macht. Aug. sagt deshalb ächt plato-

1) civ. XI, 23. 2) Trin. III, 4. civ. XIII, 16. XIV, 3.
3) civ. XXII, 5. c. 12 — 15. Enchir. 84 ff. civ. XIII, 16.

nisch: melior est imaginatio corporis in animo quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est in substantia vitali, sicut animus est. Trin. IX, 11. XV, 4. III, 4. Ein vorgestellter Körper hat mehr Realität als ein wirklicher. Der Körper ist demgemäss die Stufe des endlichen Seins, in welcher nach der göttlichen Ordnung die Negation die grösseste Macht hat. Es ist aber nicht zu läugnen, dass dieser Unterschied zwischen Körper und Geist ein lediglich quantitativer ist [1]), wie auch Aug. wieder De Genesi ad. lit. V, 5 von einer materia spiritalis redet, aus welcher die Engel entstanden seien. Ueber diesen quantitativen Unterschied kommt er auch nicht hinaus, wenn er behauptet, weil der Geist das Realere sei, so sei es die wahre Ordnung, dass der Körper dem Geiste diene. Dadurch sucht er den Unterschied mehr zu befestigen, dass er behauptet, die Materie allein habe Raum, das caelum hingegen, die Welt der Engel sei super omne corpus non locorum gradibus sed *naturae sublimitate* praepositum [2]). So sind zwei Stufen der Geschöpfe: Körper, welche Zeit und Raum hervorbringen und Geister, welche nur Ursache der Zeit durch ihre Bewegungen werden. Raum ist nur da, wo Körperwelt ist; der Körper ist der Grund des Raumes. Daher ist das Verhältniss Gottes zum Raum auch so bestimmt, dass Gott völlig raumlos ist und über allem Raume steht. Zwar hat Aug. eine zeitlang [3]) gemeint, dass Gott ein durch die Körperwelt hindurch räumlich ausgedehnter feiner Aether sei, eine Vorstellung, welche er später auf das Entschiedenste bekämpft und wegen welcher er später insbesondere Tertullian sehr angreift [4]). Unter dem Einfluss der Neoplatoniker gewann er erst eine volle Vorstellung

1) cfr. *Ritter* a. a. O. II, 233: „Nur dass in des Menschen Seele das vernünftige Wesen weit deutlicher und unmittelbarer sich zu erkennen giebt als in dem Körper, das bringt ihr die höhere Würde zu Wege."

2) Genes. ad. lit. I, 17. 3) Confess. VII, 1.

4) De anima II, 5. Genes. ad. lit. X, 25.

von Gottes Geistigkeit, von seiner völligen Erhabenheit über allem Raum. Für Gott sind nun nach seiner Meinung die Unterschiede des Raumes so wenig von Bedeutung wie die der Zeit; er selbst bleibt unverändert und operirt immer mit derselben Kraft unveränderlich; dass sich Körper gestalten und Raum erzeugen, ist der die stets unveränderte göttliche Thätigkeit umschreibenden Negation zuzuschreiben, welche sich auf verschiedene Weise geltend macht: deshalb kann Aug. von Gott wohl sagen: Deus ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus ....., implens caelum et terram praesente potentia, non indigente natura, civ. VII, 30. I, 29. XI, 5. Trin. V, 1. XIV, 15. civ. XVI, 5: Non loco movetur Deus, qui semper est ubique totus, sed descendere dicitur, cum aliquid facit in terra, quod praeter usitatum naturae cursum mirabiliter factum praesentiam quodammodo ostendat. Gott ist überall ganz, weil er immer mit derselben Kraft wirkt; das verschiedene Resultat der Wirksamkeit stammt von der Negation; er verändert sich nicht. So werden also auch alle Veränderungen in der Natur zwar nach der Vorherbestimmung; aber sie kommen doch lediglich durch Vermittelung der Creatur zu Stande, welche um der Negation willen, die in ihr ist, sich verändern und Veränderungen hervorrufen kann. Ein unmittelbares Eingreifen Gottes erkennt Aug. nicht an; er sagt z. B. bei manchen Wundern: Gott descendit per angelos: Possit intelligi Deus per angelos descendisse, quia descenderunt angeli, in quibus habitat [1]). Er wohnt nun aber nicht in ihnen, sofern sie eine Veränderung hervorrufen, sondern nur soweit sie die unveränderliche göttliche Wirksamkeit aufnehmen. Wie Gott die zeitlichen Unterschiede nicht mit seiner Thätigkeit begleitet, so ist er auch über allem Raum erhaben. So entwickeln sich alle räumlichen Veränderungen durch Vermittlung der Creaturen, denen eine sehr grosse Selbstständigkeit gelassen wird, indes auf der andern Seite, sofern für

1) civ. XVI, 5.

Gott die räumlichen realen Veränderungen keine wesentliche Bedeutung haben, ein akosmistischer Zug nicht zu läugnen ist. — Von Gott gilt schlechthin in Bezug auf Raum und Zeit der Satz: semper ubique totus est: Er ist über Raum und Zeit weit erhaben.

Blicken wir nun von hier aus noch einmal auf den göttlichen Weltplan zurück, so ergiebt sich von hier aus angesehen erst recht, worauf wir andeutungsweise schon vorher aufmerksam machten, wie in Gottes Wissen und Wollen des Weltplanes sich das Wissen und Wollen der Negation mit einschleichen muss, Gott Solches weiss und will, was er nicht nur nicht selbst ist, sondern was er nicht einmal als Veränderliches, wenn man consequent reden will, allein schafft, so dass der Satz: Gottes Wissen und Wollen sei mit seinem Wesen identisch, sich von hier aus völlig aufhebt. Indes auf der andern Seite, wenn wir von diesem Widerspruche des göttlichen Wissens und Wollens des Weltplanes, d. h. des ewigen Rathschlusses absehen, können wir doch auch wieder sagen, der ewige Weltplan bilde die Brücke zwischen dem einfachen göttlichen Thun und der Welt. Die operatio ist unveränderlich. Aber alle Veränderungen, die geschehen, sind wenigstens in ewiger Ordnung und ewigem Willen vorherbestimmt. So führt der Weltplan durch die Vorherbestimmung von allem Veränderlichen zu der veränderlichen Welt von der unveränderlichen göttlichen Thätigkeit hinüber und wird zur Vorsehung. Durch ihn ist und bleibt Gott Herr aller Dinge, da sich nach ihm alle gestalten, obgleich Gott selbst sie nicht verändert. Aber damit begnügt sich nun auch Aug. Den zeitlichen Fortschritt der Welt begleitet Gott nicht mit seinem Wissen und Wollen. Aug. fürchtet, dass, wenn Gott in jedem Moment wüsste, was in demselben in der realen Welt geschieht, sein Wissen sich veränderte und ebenso dass, wenn Gott je nach der Veränderung in der Welt auch bald dies bald das bestimmt wollte, wenn sein Wollen den Fortschritt der Welt be-

gleitete, dann sein Willen sich veränderte. Daher begnügt sich Aug. damit, dass Gott nur so wisse oder wolle, was in diesem oder jenem bestimmten Momente der Zeitentwickelung geschehe, wie er Alles in jedem Zeitmomente in ewiger Gegenwart vor Augen habe. Gottes Wissen und Wollen ist in keiner Weise von dem Weltprocess und dessen Veränderungen bedingt, sondern schlechthin unveränderlich: Trin. II, 5. V, 1. civ. XI, 21. XII, 18. c. 17: Nec adfici dicendus (est Deus) tanquam in ejus natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe, qui adficitur et mutabile est omne, quod aliquid patitur. Dass also auch von Seiten des Wissens und Wollens sich ein Ignoriren des realen Weltprocesses ergiebt, worin auch wieder ein akosmistischer Zug liegt, ist klar, wie zugleich die Selbstständigkeit der Weltentwickelung gegenüber dem göttlichen Wissen und Wollen an das Deistische streift, sofern Gottes Wissen und Wollen die realen Fortschritte nicht begleitet.

d. Die Lehre von der Erhaltung der Welt.

Wenn Schöpfung und Erhaltung der Welt bestimmt soll unterschieden werden, so muss die Schöpfung als mit einem oder mehreren Acten vollbracht angesehen werden, so dass nach der Schöpfung eine veränderte Thätigkeit Gottes folgt, welche man dann als die Erhaltung bezeichnen würde. Mehrere Schöpfungsacte werden von Aug. völlig verworfen. civ. XI, 7 u. 8. Er versteht die Worte, welche das Sechstagewerk berichten, dahin, dass die sechs Tage nichts bedeuten als den ordo der verschiedenen Wesensstufen, non intervallis temporum, sed connexione causarum, welche als nacheinander geworden beschrieben werden, weil unser Denken das ganze Werk nicht mit einem Male umfassen könne. Genes. ad. lit. V, 5. Er legt dann die sechs Tage auch aus mit Bezug auf die Erkenntniss der Engel, welche das Schöpfungswerk in verschiedenen Absätzen erkannt haben, da sie nicht mit einem Male das Ganze zu schauen ver-

mochten. civ. XI, 7. Genes. ad. lit. IV, 30. Omnia simul creata sunt ist der Satz, den er stets wiederholt.

Es bliebe nun also noch möglich, dass der einmalige Act der Schöpfung von der Erhaltung unterschieden würde. Als der Wendepunkt, wo Gott von der schaffenden zur erhaltenden Thätigkeit übergeht, könnte die Ruhe am siebenten Tage aufgefasst werden. Allein Aug. will nicht diese Ruhe irgendwie auf eine Veränderung der göttlichen Thätigkeit selbst beziehen. Genes. ad. lit. IV, 15. Nam qui semper est quietus, tunc *nobis* requievit, cum se requievisse monstravit. Gott ruht, bedeutet: Gott wird als ruhend erkannt: er ruht in den Engeln, weil die Engel zur Ruhe gekommen sind, da sie in Gott ruhen und insofern auch Gott in ihnen ruht. Ruhe ist also nur ein subjectiver Ausdruck, der nicht auf Gott, sondern nur auf den subjectiven Zustand, wie Gott Jemandem erscheint, Anwendung findet. Von Gott gilt: Novit quiescens agere et agens quiescere. civ. XII, 17. XI, 8. cum in die septimo requiescit Deus ab omnibus operibus suis, ... nequaquam est accipiendum pueriliter, tanquam Deus laboraverit operando qui dixit et facta sunt verbo intelligibili et sempiterno. Die Form der göttlichen Thätigkeit hat sich nach der Schöpfung in keiner Weise geändert. Auch nach der Schöpfung sagt Aug. von Gott operatur und seiner Theorie gemäss, dass alles positive Sein von Gott stammt, dass Gott immer Alles, was Esse hat, auf unveränderliche Weise mit diesem Esse durch seine operatio begabt, wird man, wenigstens was den formalen Charakter der göttlichen operatio anlangt, kaum sagen können, dass Schaffen und Erhalten sich unterscheiden lassen [1]). Man könnte höchstens versuchen insofern zwischen Schaffen und Erhalten zu unterschei-

1) Gen. ad. lit. IV, 12. V, 20: Non solum magna atque praecipua verum etiam ista terrena et extrema ipse operatur. — Sic credamus . . . . . *usque nunc* operari Deum, ut, si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant.

den, als das Product der göttlichen Thätigkeit ein anderes wäre bei der schaffenden als bei der erhaltenden Thätigkeit. Auf diesen Gedanken könnte man geführt werden durch folgende Worte: Gen. ad. lit. V, 12: cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei, aliter illa ejus opera, a quibus in die septimo requievit, aliter ista quae ex illis usque nunc operatur; horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcunque notum est..... Duo vero illa remota a sensibus. Hier unterscheidet er den Rathschluss von dem Schaffen; dann aber auch die Werke, welche vor der Ruhe geschaffen seien von denen, welche nach der Ruhe gewirkt werden. Wollte man nun aber irgendwie einen principiellen Unterschied unter diesen beiden Classen von Werken begründet finden, so könnte man höchstens sagen, Aug. meine, dass das Product des Schaffens die Potenzen der Welt, das des Erhaltens die actuell existirenden Dinge seien. Dafür könnte man folgenden Satz anführen wollen, Gen. ad. lit. V, 20: *Movet* itaque occultâ potentiâ universam creaturam suam eoque motu illa (creatura) versata, dum angeli jussa perficiunt, dum circumeunt sidera, ... *explicat* saecula, quae illi, cum primum *condita* est, tanquam *plicita* indederat, quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille, qui *condidit*, provido motu *administrare* cessaret. Es könnte hienach scheinen, dass die mit einem Acte geschaffene Welt zuerst plicita ist d. h. Potenz und dann erst bewegt wird, actus wird, so dass die schaffende, d. h. die Potenzen setzende Thätigkeit Gottes von derjenigen unterschieden würde, durch welche die Potenzen zu actuellen Existenzen gemacht werden. Allein auch diese Unterscheidung hält Aug. in keiner Weise fest. Denn er nimmt keineswegs an, dass irgendwann einmal die Welt aus blossen Potenzen bestanden habe; eine völlig ungeformte Materie hält er für unmöglich. Immer ist zugleich irgend wie auch actus in der Welt gewesen. Ein Theil der Welt war schon mit der Schöpfung actuell. Gen.

ad. lit. I, 15: Non quia informis materia formatis rebus *tempore* prior est, cum sit utrumque concreatum et unde factum est et quod factum est . . . Formatam . . . creavit materiam. Die ersten actuellen Geschöpfe sind die Engel und sie sind so alt wie die Welt; sie sind mit dem caelum Gen. 1, 1 gemeint; sie sind geworden durch das Wort fiat lux, indem dadurch Licht wurde, dass die Geister durch das Innewerden der ewigen sapientia geformt sind, ut illuminatae lucere possint. Denn die intellectuelle Creatur ist informis, wenn sie von der ewigen Weisheit abgewandt ist. Gen. ad. lit. I, 5. c. 17. Ausdrücklich aber verlangt Aug., dass man sich die Schöpfung der Engel so denken solle, dass zu gleicher Zeit das caelum, die materia der Geister geschaffen und diese zugleich formirt sei, so dass bestimmte Engel das unmittelbare Product der Schöpfung sind. Also um es kurz zu sagen: Gleich anfangs hat Gott nicht nur ungeformte Materie, nicht nur Potenzen geschaffen, sondern gleich theilweise allerdings Potenzen, theilweise aber auch actuell existirende Wesen. Wenn Aug. auch *causali* ordine non temporali die informis formabilisque materia et spiritalis et corporalis (Gen. ad. l. V, 5) von der formata unterscheidet, so kann man hienach doch nicht zwei Weltperioden unterscheiden. Denn in Wirklichkeit giebt es keinen Zeitmoment, wo bloss eine informis materia, wo blosse Potenz existirt hätte [1]). In Wirklichkeit war gleich von Anfang an theilweise formirte Materie, waren gleich auch actuell existirende Wesen. Gen. ad. l. VI, 15: simul consummaverat inchoata propter perfectionem causalium rationum et inchoaverat consummanda propter ordinem temporum. Wenn nun Aug. die Ruhe Gottes auch dahin erklärt, dass Gott keine neuen genera mehr geschaffen habe, welche er ächt platonisch als den Grund der Individuen ansieht, so ist doch auch damit kein Unterschied zwischen der schaffenden und erhaltenden Thätigkeit gegeben. Genes. ad. l. V, 20: Secundum illa genera rerum, quae primum

1) cfr. *Ehlers*, Augustini de origine mali doctrina. Jenae 1857. S. 23. 24.

condidit nova eum multa facere ..... manifestum est: *novum* autem genus instituere credi recte non potest, quoniam tunc omnia consummavit. Hier wird nur gesagt, dass für alle Dinge die genera in der Welt seien, so dass ein schlechthin Neues nicht mehr geschaffen wird, und das stimmt ja völlig damit überein, dass Gottes Thätigkeit unveränderlich sein soll. Er braucht nun nicht mehr unmittelbar einzugreifen. Für Alles sind schon die Anfangsgründe gegeben. Aber daraus folgt keineswegs, dass nicht auch schon actuell existirende Wesen gleich im Anfang seien geschaffen worden. Man wird also sagen müssen: es existiren nach Aug.'s Theorie theils Potenzen, theils actuelle Existenzen, theils formirte Wesen, theils noch ungeformte in den Samen schlummernde Dinge durch den Act der Schöpfung. Nun aber sagt Aug. andrerseits ganz dasselbe von der Welt wie sie gegenwärtig ist: auch in ihr ist noch keineswegs Alles entfaltet; auch in ihr schlummern noch Potenzen. Trin. III, 8: „Omnium rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim jam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde jubente creatore produxit aqua prima natalia." c. 9: „Etiam hoc est videre, ... ex quibus herbis aut carnibus aut quarumcunque rerum quibuslibet succis aut humoribus vel ita positis vel ita obrutis vel ita contritis vel ita commixtis, quae animalia nasci soleant." So sind also auch in der Gegenwart Potenzen und actuelle Existenzen, wie es immer war, und es ist demgemäss auch unmöglich inhaltlich die schaffende Thätigkeit Gottes von seiner erhaltenden zu unterscheiden. Es ist freilich möglich logisch causali ordine die informis materia und die formata auseinanderzuhalten. Allein in der Wirklichkeit ist die Materie immer schon auf bestimmte Weise formirt. Gen. ad. l. I, 15: cum dicimus materiam et formam, utcunque simul esse intelligimus.

Fällt so die schaffende und erhaltende Thätigkeit Gottes nach Aug. im Wesentlichen zusammen[1]), so ist hier bei der erhaltenden Thätigkeit dasselbe Schwanken zu beobachten, das wir bei der Lehre von der Schöpfung wahrnehmen. Nur wird sich hier dieses Schwanken etwas concreter kennzeichnen. Einerseits nemlich, wenn Aug. auf die göttliche Thätigkeit blickt, so stammt in gleicher Weise das actuelle Existiren wie das Vermögen der Existenz von Gott, da alles positive Sein der divina operatio zuzuschreiben ist. Es giebt der göttlichen Thätigkeit gegenüber schlechthin keine Selbstständigkeit. Gott wirkt in gleicher Weise die Bewegung der Geschöpfe und das Vermögen der Bewegung derselben. Auf der andern Seite aber, wenn man auf die Dinge sieht und insbesondere auf die Veränderung derselben, so sollen Potenzen da sein, in welchen feste Gesetze angelegt sind, sollen actuelle Existenzen vorhanden sein, welche sich nach ihren immanenten Gesetzen bewegen, was ohne eine gewisse Selbstständigkeit neben der Abhängigkeit von Gott nicht denkbar wäre: und doch ist Aug., wenn er auf die göttliche Thätigkeit blickt, immer geneigt, ihnen alle und jede Selbstständigkeit abzusprechen.

---

1) *Schwane* a. a. O. S. 292 will Schöpfung und Erhaltung dadurch unterscheiden, dass durch die Schöpfung das Dasein gesetzt, durch die Erhaltung nur vor dem Zurücksinken in das Nichts bewahrt werde. Allein Aug. kann beides nicht unterscheiden, weil zur Bewahrung vor dem Zurücksinken in das Nichts ganz dieselbe Thätigkeit gehört wie zu dem Schaffen, weil das Reale an den Dingen immer nur die divina operatio ist und sie nie mehr Selbstständigkeit haben als in dem ersten Moment ihres Seins. Zu jeder Zeit wird das Dasein gesetzt und es giebt keine Zeit, wo es nicht gesetzt wird. Es fällt Beides zusammen, wie auch *Schwane* die Erhaltung ein fortgesetztes Schaffen nennt.

e. Die Lehre von der Vorsehung.

Die Vorsehung ist ein Lieblingsgegenstand Augustinischer Betrachtungen [1]). Sie erstreckt sich nach Aug. auf das Einzelnste, auf die Natur, wie auf die Menschenwelt; nichts ist von ihr ausgeschlossen: Er lobt die Neoplatoniker, dass sie eine spezielle Vorsehung anerkannt haben, und eignet sich die Vorstellung von einer bis auf das Einzelnste sich erstreckenden Vorsehung an. Uebrigens finden wir hier auch zwei verschiedene Auffassungen. Einerseits behauptet er in einer Reihe von Stellen, dass Gott nicht nur Alles bestimmt habe, sondern dass Gott Alles nach seiner Weisheit mache, was wieder auf den Grundsatz zurückgeht, dass in allen Dingen das Positive die divina operatio sei, so dass Alles, was Esse hat, Gott macht. Trin. III, 5: Vi enim divina totam spiritalem corporalemque administrante naturam omnium annorum certis diebus advocantur aquae maris et effunduntur super faciem terrae..... Deus operatur ..... fulgura atque tonitrua .....: quis attrahit humorem per radicem vitis ad botrum et vinum facit nisi Deus, qui et homine plantante et rigante incrementum dat? Man wird hier versucht zu fragen, wo die Unveränderlichkeit der vis divina bleibe, und kann nur damit antworten, dass er hier lediglich darauf reflectirt, dass alles positive Sein der divina operatio angehört.

Auf der andern Seite aber macht sich Aug. auch die Wirksamkeit der Creaturen auf einander klar, und ihren Zusammenhang unter einander, durch welchen die mannigfaltigsten Veränderungen hervorgerufen werden. Nach dieser Seite hin erscheint ihm die Vorsehung — und das ist einer seiner Lieblingsgedanken — als der Grund der Ordnung und der Harmonie. Es ist eine ewige Ordnung in der Welt vorhanden, welche jedem

1) civ. V, 11. X, 14. c. 17. XI, 22. Trin. III, 5. V, 16. Gen. ad. lit. V, 21.

Wesen seine Stelle zuweist, welche die Harmonie des Weltlaufs bedingt und das All „gleichsam zu einem schönen Gedichte vollendet". Bei dieser Betrachtung tritt mehr die Selbstständigkeit der Creaturen hervor, wie sie nach bestimmten Gesetzen auf einander wirken, und Gott erscheint mehr nur als mittelbar durch die veränderlichen Creaturen hindurch wirkend, ohne seine Unveränderlichkeit aufzugeben. Trin. III, 4: Illam ipsam supernam atque caelestem unde peregrinamur patriam cogitemus. Illic enim Dei voluntas, qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem flagrantem, in spiritibus summa pace atque amicitia copulatis et in unam voluntatem quodam . . . caritatis igne conflatis, tanquam in excelsa et sancta et secreta sede praesidens velut in domo sua et in templo suo, inde se quibusdam ordinatissimis creaturae motibus, primo spiritalibus, deinde corporalibus per cuncta diffundit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiae suae, sive incorporeis sive corporeis rebus sive rationalibus sive irrationalibus spiritibus sive bonis per ejus gratiam sive malis per propriam voluntatem. Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitae et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem et spiritus vitae rationalis desertor per spiritum vitae rationalem pium et justum et ille per ipsum Deum ac sic universa creatura per creatorem suum, ex quo et per quem et in quo etiam condita atque instituta est: ac per hoc voluntas Dei est prima et summa caussa omnium corporalium specierum atque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiore invisibili atque intelligibili aula summi imperatoris aut jubeatur aut permittatur secundum ineffabilem justitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica. Diese Stelle führt uns ein in die Vorstellung Aug.'s von dem

nach Stufen der vernünftigen und unvernünftigen Creaturen durch die Vorsehung geordneten Welttheater[1]).

Die Vorsehung ist nach Aug. nichts Anderes als der ewige Weltplan, nach welchem Alles geordnet ist, wie er in der Welt sich vollzieht. Er vollzieht sich durch die diesem Weltplan unterworfenen Creaturen, deren Wesen und Sein der immutabilis operatio divina angehört, deren Verschiedenheit und Entwickelung durch die dem ewigen Weltplan unterworfene Negation zu Stande kommt.

---

1) Wie Aug. das Verhältniss der Vorsehung zu der Sünde denke, darüber s. u. die Lehre von der Sünde. Man könnte denken, dass die Freiheit die Vorsehung durchkreuze. Indes giebt das Aug. nicht zu, indem er einerseits das Vorherwissen Gottes auch den freien Handlungen gegenüber festhält, und andrerseits die Freiheit des Menschen wenigstens insoweit anzunehmen für nothwendig hält, dass die Sünde nicht Gott zum Urheber habe. civ. Dei V, c. 9. 10. Dass natürlich durch den Begriff des sinere zwischen Vorherwissen und Vorherwollen unterschieden werden muss, was dem Satz widerspricht, in Gott sei Wollen und Wissen dasselbe, ist schon gesagt. Die Vorsehung besteht dem Bösen gegenüber nun darin, dass Gott, der die bösen Handlungen zuliess, eben weil er sie voraus wusste, auch sie dem Weltplan unterordnete, ohne dass sie darum nothwendig gewesen wären. Die Schwierigkeit, wie Gott freie Handlungen vorherwissen könne, sucht Aug. lib. arb. III, c. 3. c. 4. civ. V, 9. 10 damit zu heben, dass er sagt: Gott selbst habe ja in dem Weltplan alle Ursachen gesetzt, auch den Willen als freien gewollt und werde deshalb auch die Wirkungen dieser Ursache kennen, ohne ihre Freiheit aufzuheben, da er ja diese gewollt habe. Allein damit ist nur gesagt, dass Gott die Möglichkeiten der Wahl wissen muss, aber wie die Wahl zwischen den vorhandenen Möglichkeiten ausfalle, muss er darum noch nicht wissen. cfr. *Müller*, christliche Lehre von der Sünde. 5. Aufl. II. S. 289. Ueber die Versuche Aug.'s, das göttliche Vorherwissen mit der Freiheit auszugleichen, s. *Nirschl*, „Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des h. Aug." Regensburg 1854 S. 51—60 und die mit dieser Darstellung im Wesentlichen übereinstimmende Auffassung von *Ferraz*, „De la Psychologie de St. Augustin" P. 381—385.

III. Die Lehre von dem Verhältniss Gottes zu der Menschheit.

a. Die Lehre von der Neuschöpfung.

Es könnte überflüssig scheinen, von dem Verhältniss Gottes zu der Menschheit noch besonders zu reden, und insbesondere von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in den Weltlauf, durch welches etwas schlechthin Neues gesetzt werden sollte, d. h. von einer Neuschöpfung zu sprechen, da ja die Thätigkeit Gottes schlechthin unveränderlich sein soll. Indes da hier die ganze Lehre von dem Verhältniss Gottes zu den Menschen, also von dem Wesentlichsten in der Religion zur Sprache kommt, ist es doppelt interessant, die Anschauung des Aug. in ihren Consequenzen und Inconsequenzen nach dieser Seite hin kennen zu lernen. Und was die Lehre von der Neuschöpfung insbesondere angeht, könnte man geneigt sein, Aug. ein Abweichen von seinem Princip der göttlichen Unveränderlichkeit zuzuschreiben. Aug. sagt civ. XII, 20: Quid restat convenientius pietati quam credere non esse impossibile Deo et ea, quae nunquam fecerit, nova facere et ineffabili praescientia voluntatem mutabilem non habere. Im göttlichen Willen zwar ist Alles schon beschlossen [1]). Aber es könnte doch Aug. nach dieser Stelle zu meinen scheinen, dass Gott an gewissen Punkten der Weltentwickelung unmittelbarer eingreife als an anderen und durch solches unmittelbare Eingreifen Neues setze. Indes nöthigt uns diese Stelle noch keineswegs anzunehmen, dass Aug. mit sich in Widerspruch geräth. Denn Gott kann auch Neues, das er bisher noch nie geschaffen hat, durch Vermittelung einer schon vorhandenen Creatur in's Leben rufen, indem diese durch ihre Veränderung Neues hervorbringt und insofern gesagt werden kann, dass Gott das Neue setze, als die positive Kraft, durch welche es kann hervor-

1) civ. XI, 4. c. 21.

gebracht werden, ihm angehört. Freilich handelt es sich hier um Veränderungen und die Veränderungen als solche können nicht auf die positive Kraft allein, sondern müssen vielmehr auf die Selbstständigkeit der Creaturen, die sie durch die Negation in ihnen haben, zurückgeführt werden, wenn sie auch nach der Bestimmung des Weltplanes sich vollziehen. Fragen wir uns nun aber, wo Aug. am ehesten auf die Annahme eines unmittelbaren Eingreifens Gottes geführt werden könnte, so sind zwei Punkte in's Auge zu fassen, die Entstehung der Seelen und das Wunder.

α. Die Lehre von der Entstehung der Seelen.

Auf diese Lehre haben bei Aug. verschiedene Interessen bestimmend eingewirkt. Es ist keineswegs bloss die Frage über die Neuschöpfung, welche hier in Betracht kommt. Vielmehr ist hier die Lehre von der Freiheit, von der Erbsünde und der um derselben willen nothwendigen Kindertaufe ebenfalls von Einfluss. Indes da die Anschauung von der Entstehung der Seelen allgemeinerer Natur ist und gerade bei der Neuschöpfung in Betracht kommt, so wird sie an dieser Stelle am passendsten behandelt.

In Bezug auf die Entstehung der Seelen sei es sehr schwer, meint Aug., etwas Festes zu lehren, weil kein Mensch über seinen Ursprung Etwas wisse, und die Schrift wie die Kirche diese Frage im Wesentlichen unentschieden lasse. De anima et ejus origine IV, 4: Verum hoc nosse cupio aut ab ipso Deo sciente quod creat aut etiam ab aliquo docto sciente quod dicat, non ab homine nesciente, quod anhelat. Obgleich Aug. diese Frage gründlich auch an der Hand der Schrift durchforscht hat, so bleibt er doch bei einer gewissen Unentschiedenheit stehen[1]).

1) Er schreibt dem Vincentius Victor, der mit dieser cunctatio unzufrieden war, De anima etc. IV, c. 11. §. 16: Non itaque displiceat praesumtioni tuae juvenili meus senilis timor, fili: ego enim, si hoc, quod de animarum origine

Schon zu Augustin's Zeit gab es im Wesentlichen drei Ansichten über die Entstehung der Seele, den Praeexistenzianismus, Creatianismus und Traducianismus. Man sollte auf den ersten Anblick denken, dass Aug. jedenfalls den Praeexistenzianismus dem Creatianismus vorgezogen hätte. Indes verwirft er die Ansicht des Origenes von der Präexistenz rundweg, De anima etc. III, 7. I, 12. Epist. 164, 20. De peccato originali c. 31. Dass im Anfang der Schöpfung schon alle Seelen existirt haben und eine jede durch ihre Freiheit gefallen sei, war eine Ansicht, welche ihm schon darum unangenehm war, weil der Urheber derselben das Leben in den irdischen Leibern als Strafzustand auffasste, civ. Dei XI, 23. Er führt gegen diese Lehre oft Röm. 9, 11 an, wo auf die göttliche Gnade gegenüber von Jacob und Esau recurrirt und gesagt wird, dass ihr Schicksal völlig von Thaten vor der Geburt unabhängig sei: vel bonum vel malum meritum credere habuisse animam ante carnem catholicum non est. De anima etc. III, 7. Diese Ansicht entspricht seiner Prädestinationslehre. Er fürchtete gewiss, die Pelagianer könnten aus der origenistischen Lehre Capital schlagen, indem die Erbsünde bei der freien Entscheidung einer jeden einzelnen Seele als nicht nothwendig auf das ganze Geschlecht ausgedehnt gedacht werden müsste, wenn Origenes auch annimmt, dass Alle, die auf der Erde geboren werden, gefallen seien, weil er die Erde als einen Strafort ansieht, auf welchem nur Gefallene leben müssen. Auch würde die völlige Freiheit der göttlichen Gnade, die selbst bei Christi Person hervorgehoben wird, geschädigt, wenn die Gnadenwahl von irgend einem vorirdischen Verdienste oder überhaupt von der Art der vorirdischen Willensentschei-

quaerimus, nec Deo nec aliquo spiritali homine docente scire potuero, paratior sum defendere, quam recte etiam hoc Deus sicut alia multa nos scire noluerit, quam temere dicere, quod ita sit obscurum, ut hoc non solum ad aliorum intelligentiam perducere nequeam sed nec ipse intelligam.

dung sollte abhängig gemacht werden. Wollte Aug. die Präexistenz gelten lassen, so hatte er kein Interesse die einzelnen Seelen in solcher Selbstständigkeit präexistiren zu lassen: vielmehr sieht er vorwiegend auf das Ganze, auf das Geschlecht. Und von seiner Lehre von dem unveränderlichen Rathschlusse aus angesehen, musste er die Neigung haben, die Freiheit möglichst zu beschränken und nicht einer jeden Seele ihre besondere Wahlfreiheit zuzuschreiben. Denn sein vorwiegendes Interesse ist der Alles bestimmende göttliche Wille. Wenn er nun aber auch den Präexistenzianismus unter der Form, dass die Seelen einzeln frei und bewusst präexistirt haben [1]), verwirft, so sollte man erwarten, dass er nicht minder den Creatianismus abweisen würde, da ein Schaffen neuer Seelen der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen würde, und da ja auch bei der Schöpfung der einzelnen Seelen bei Gelegenheit der Entstehung des Körpers, der Zusammenhang mit der Gattung nur durch den Körper gewahrt bliebe. Es kann deshalb auffallen, dass Aug. sich nicht mit Entschiedenheit von dem Creatianismus abgewendet hat, wie er ja in seiner ganzen

1) *Ferraz* macht zwar a. a. O. S. 31 ff. geltend, dass Aug. zwar im Wesentlichen ebenfalls präexistenzianische Ansichten nicht völlig verworfen habe, dass nemlich die Seelen alle zugleich geschaffen seien und entweder von Gott bewusst aufbewahrt und dann in den Körper geschickt würden, oder dass sie ohne rechtes Bewusstsein sich dem Körper verbänden. Es ist zwar richtig, dass Aug. neben dem Traducianismus und Creatianismus in der 166. ep. an den Creatianer Hieronymus § 7 noch diese Möglichkeiten aufstellt, von denen er aber die erst am Schluss desselben Briefes § 27 deshalb abweist, weil dann Gott die Seelen der ungetauft sterbenden Kinder ungerecht, nur weil er sie auf kurze Zeit in diesen Körper geschickt, verdammen würde und weil, wie Aug. De Gen. ad. lit. VII, c. 25—27 zeigt, dann doch wieder die Seelen schon etwas Gutes thäten, weil sie Gott folgten, der sie in die Körper sendet, was er ja eben ausschliessen will. Die andere Ansicht aber von einem bewusstlosen Zustand der Seele vor dem Leben im Körper tritt sonst in der Schrift de Gen. ad. lit. ausser VII, 27 zurück. Sie zieht Aug. nicht besonders an. So billigt er höchstens früher die Präexistenz. lib. arb. III, 20.

Schrift De anima seine cunctatio in dieser Frage zu entschuldigen sucht. Indes giebt Aug. doch deutlich genug zu verstehen, dass mehr die Schwierigkeiten, welche auch der Traducianismus ihm zu bieten schien, es sind, welche ihm eine klare Entscheidung unmöglich machten. Denn gegen den Creatianismus macht er geltend, dass doch wohl schwerlich Gott, der omnia simul ex nihilo creavit, im Zeitenlaufe noch einmal anfange Neues aus Nichts zu schaffen. Gen. ad. lit. VII, 28. X, 4. Quapropter si neque de corpore neque de anima irrationali neque de se ipso Deus animam hominis fecit, restat, ut aut de nihilo eam faciat aut de aliqua spiritali tamen rationali creatura. Sed de nihilo fieri aliquid consummatis operibus, quibus creavit omnia *simul*, violentum est velle monstrare et utrum perspicuis documentis obtineri possit, ignoro. Dass Gott aber die Seele von einer andern geistigen Substanz schaffe, nimmt er nicht an. So ist schon die Unveränderlichkeit der göttlichen Thätigkeit ein grosses Bedenken gegen den Creatianismus. Dass die Seelen bei demselben auch nicht in den Zusammenhang der Gattung gestellt seien, spricht er mit Bezug auf die Erbsünde aus. Zwar könnte er annehmen, dass die Seele, wenn sie in den Leib kommt, der mit der concupiscentia erzeugt und darum sittlich verderbt ist, auch durch den Leib befleckt und in das Sündenverderben hineingezogen wird. Allein Aug. kann doch nicht umhin daran Anstoss zu nehmen, dass ein Kind, welches ungetauft stirbt, nur darum dann eine Seele von Gott erhalten habe, damit dieselbe ohne ihre Schuld und ohne irgend gesündigt zu haben, weil sie in den verderbten Körper gekommen ist, der Verdammniss anheimfallle. Da würde Gott schaffen, um sein Geschöpf selbst sofort zu verdammen. Die Ausflucht, dass das Kind um der Sünden willen gestraft werde, die es würde begangen haben, wenn es länger gelebt hätte, verwirft Aug. selbst. Und so würde die creatianische Theorie es unmöglich machen, die Allgemeinheit der

Erbsünde in volle Geltung zu bringen, weil die Seele eines ungetauft sterbenden Kindes nicht durch den Körper könne verunreinigt werden, ehe sie thätig sei [1]): allgemeiner ausgedrückt liegt ihm dem Pelagianismus gegenüber ganz besonders daran, nicht nur den Körper sondern auch die Seele an der Erbsünde Theil haben zu lassen und deshalb nicht die Seele von dem allgemeinen Gattungszusammenhange auszuschliessen, was die nothwendige Folge des Creatianismus sein würde.

Der Traducianismus unter der Form, wie ihn Tertullian aufgestellt hat, befriedigt Augustin freilich auch nicht. Denn Tertullian hatte den Traducianismus unter der Voraussetzung gelehrt, dass die Seele körperlich sei. Dieser Gedanke ist Augustin, wie er später lehrte, völlig zuwider. De Genes. ad. lit. X, 24 c. 25 meint er, da die Seele ein Abbild Gottes sei, müsse man auch consequentermaassen, wenn man der Seele Körper zuschreibe, Gott körperlich denken, wie Tertullian gelehrt habe. In der Schrift De anima II, 5 sagt er von Vincentius Victor: incorporeum sane Deum esse quod credit gratulor eum hic saltem a Tertulliani deliramentis esse discretum. Ille quippe sicut animam ita etiam Deum corporeum esse contendit. In dem vierten Buche de anima bemüht er sich in längerer Exposition die Unkörperlichkeit der Seele darzuthun [2]). Wenn nun aber Aug. auch die Seele als durchaus über dem Raum erhaben und unkörperlich ansieht, und darum die Tertullianische Vorstellung von dem Werden der Seele bekämpft, so meint er doch, dass man trotzdem die Vorstellung, dass die Seelen per traducem sich fortpflanzen, festhalten könne, indem die Seele aus der Seele, wie der Körper aus dem Körper hervorgehe: Quid nos aliud sentimus, qui dicimus carnem ex carne, *animam* ex *anima?* so lässt er Genes. ad. lit. X, 22 die Traducianer sich vertheidigen; ferner: Ex utroque (aus Leib und

1) Gen. ad. lit. X, 13 ff. De anima I, 12.

2) Retract. II, 56.

Seele) constat homo, de quo utrumque venire sentimus, carnem de carne operantis, spiritum de spiritu concupiscentis. So würde also die Seele sich so zu sagen von der Seele abzweigen, während der neue Körper entsteht. Es würde hier ein occasionalistisches Verhältniss zwischen Seele und Leib bei der Entstehung beider statthaben. Diese Anschauung, welcher der Gegensatz gegen den Materialismus des bisherigen Traducianismus eigenthümlich ist, ist von Aug. am meisten begünstigt worden, wie man sowohl aus der Schrift de anima etc. als auch aus der Stelle Genes. ad. lit. X, 23 ersehen kann. Nach dieser Anschauung waren alle Seelen ursprünglich in der ersten Seele Adams und in Adam haben deshalb alle Seelen gesündigt, wie er Röm. 5 verstehen zu müssen meint [1]: civ. XIII, 14: omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus. In dem Einen ist radicaliter das genus verdammt [2]. Es ist auch keineswegs verwunderlich, dass Aug. zu dieser Anschauung hinneigte, denn in ihr ist auch für die Seelen die Einheit des Geschlechtes festgehalten, die Erbsünde selbstverständlich auch auf die Seele ausgedehnt. Da ist die Willensfreiheit möglichst eingeschränkt, was natürlich ihm um der Unabänderlichkeit des Rathschlusses willen erwünscht war, da ist auch keine creatio ex nihilo mehr nothwendig und die Unveränderlichkeit des göttlichen Wirkens gewahrt: kurz diese Ansicht entspricht am vollkommensten der Anschauung Aug.'s. Wenn er nun trotzdem nicht bestimmt sich für diese Anschauung wenigstens nach einigen Stellen [3] aussprechen zu können meint, so ist hauptsächlich die Schwierigkeit die Ursache seiner Bedenklichkeit, dass man sich nicht recht vorstellen kann, wie die untheilbare Seele von sich eine neue Seele

1) Genes. X, 11 ff. De anima I, 17.

2) Enchir. c. 48.

3) Seine Theorie von dem Fall Aller in Adam setzt ja jedenfalls diese Ansicht voraus.

soll abzweigen können [1]), was ja bei dem theilbaren Körper selbstverständlich ist. Es schien ihm doch wieder, als ob durch diese Theorie die Seele in bedenkliche Verwandtschaft mit dem Körper gebracht würde und hierin bestärkte ihn die Opposition der Pelagianer, welche dieser Theorie immer die Annahme der Körperlichkeit der Seele vorwarfen [2]). Indes wird man doch sagen können, dass Aug. seiner ganzen Anschauung nach den Traducianismus unter der angegebenen Modification bevorzugte, wenn er auch sich nicht direct für diese Lehre entschied, weil ihm die Untheilbarkeit der Seele Schwierigkeiten bereitete.

Jedenfalls also kann man nicht sagen, dass Aug. seinen Grundsätzen von Gottes unveränderlichem Wirken untreu geworden sei, wenn er auch bei der Schwierigkeit der Frage und der Schwierigkeit des so modificirten Traducianismus es nicht wagt, eine endgültige Entscheidung zu treffen.

β. Die Lehre vom Wunder.

Der zweite Punkt, wo von einer Neuschöpfung geredet werden könnte, ist das Wunder. Das Wunder ist eine unbegreifliche und ungewöhnliche Erscheinung wie Aug. [3]) Trin. III, 6 sagt: Cum fiunt illa continuato quasi quodam fluvio labentium manantiumque rerum et ex occulto in promptum et ex prompto in occultum usitato itinere transeuntium naturalia dicuntur: cum vero admonendis hominibus inusitata mutabilitate ingeruntur, magnalia nominantur. Aug. ist nun auch bestrebt das Ungewöhnliche durch Analogieen und das Unerklärliche durch die Bemerkung zu mildern, dass um uns unendlich Vieles geschähe, was nicht minder unerklärlich sei [4]). Bei diesen

1) Genes. X, c. 21.

2) Opus imperfectum II, 178; cfr. contra duas epistolas Pelagii III, 10.

3) De utilitate credendi c. 16.

4) Trin. III, 6 sagt er über die Auferstehung: Quis reddidit cadaveribus

Bemerkungen zur Vertheidigung der Realität des Wunders wirkt übrigens das Interesse mit, die Ordnung der Welt, den Weltzusammenhang ungestört zu erhalten. In diesem Interesse macht Aug. oft darauf aufmerksam, dass die Welt selbst bei Weitem das grösseste Wunder sei. civ. XXI, 7. Trin. IV, 19. civ. X, 12: Quidquid mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est caelum et terra et omnia, quae in iis sunt, quae certe Deus fecit. Aug. macht oft geltend, dass gegen die Natur eines Dinges nichts geschehen könne: denn Gott könne nicht die Ordnung, die er selbst gesetzt habe, aufheben. civ. XXI, 1—8. c. 8: quomodo est contra naturam, quod fit Dei voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris rei cujusque natura sit. Da alle Natur von Gott stammt, würde Gott sich widersprechen, wenn er etwas den Gesetzen und der Natur eines Dinges Widersprechendes thäte. Gen. ad. lit. VI, 13: Nec ista cum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturae cursus innotuit, non autem Deo, cui hoc est natura, quod fecerit [1]). Wenn je Etwas gegen die

animas suas, cum resurgerent mortui, nisi qui animat carnes in uteris matrum, ut oriantur morituri.

1) Cfr. *H. Ritter* a. a. O. II, S. 319: „Ausser dieser Ordnung soll Nichts sein, auch nicht die Wunder, welche nur einer uns unbekannten Ordnung angehören, aber nicht gegen die Natur wären. Gegen diese Natur, diese Ordnung der Welt kann deswegen nichts geschehen, weil Gott sie leitet, aber nach einer Verbindung der Ursachen, welche wir jetzt zu begreifen nicht im Stande sind.“ S. 319 Anm. 1: „Er führt die Wunder auf die schöpferische Kraft Gottes zurück, die doch nichts ohne Ordnung bewirke.“ Wir können nicht beistimmen, wenn *Friedrich Nitzsch* in der sonst gründlichen Schrift: „Augustin's Lehre vom Wunder“, Berlin 1865, p. 12 sagt: „Wahre Wunder sind ihm alle .... die Ereignisse, die nicht nur .... schwer zu bewerkstelligen, ungewöhnlich und unbegreiflich sind, sondern den in der physischen (und moralischen) Welt geltenden niederen Naturgesetzen sogar widersprechen.“ Er selbst sagt S. 66: „Gott legte also bei der ersten Schöpfung Ursachen in die Creaturen hinein, die maassgebend sind für deren Entwickelung; ausser diesen wirken andere, die er sei-

Natur geschehen sollte, so könnte damit nur gemeint sein, dass es gegen die uns bekannte Natur geschehe; aber daraus folgt nicht, dass die einem bestimmten Wesen gegebenen Gesetze aufgehoben würden. Sonst würde ja Gottes unveränderliche Thätigkeit völlig verletzt, indem er aufhübe, was er geschaffen hat. Man muss übrigens hiebei im Auge behalten, dass die Ordnung der Welt, der Naturzusammenhang, nicht etwa bloss der Zusammenhang der bewusstlosen Körperwelt, sondern die durch die ganze Welt hindurch gehende Ordnung umfasst. Die höheren und die niederen Naturen sind zusammengeordnet, und in dem Sinne kennt Aug. keinen Naturzusammenhang, dass die Natur im engeren Sinne eine durchaus geschlossene Kette bildete. Aug. ist vielmehr geneigt, jede einzelne Natur, jedes einzelne Naturwesen nach seinen Gesetzen zu betrachten und diese jeder einzelnen Natur gegebenen Gesetze dürfen in keiner Weise umgestossen werden, da sie von Gott stammen. Der Zusammenhang der einzelnen Naturen aber wird von ihm so betrachtet, dass das Einwirken der Intelligenzen mit eingerechnet wird und so das All ein geordnetes Ganze bildet. Es wird nach allem diesem sich der Kreis des Wunderbaren in folgende Schranken nach Aug. bringen lassen: Da nach der Schöpfungslehre Gott omnia consummavit, so kann kein Wunder ein neues genus hervorbringen, überhaupt keine neue Potenz. Das Wunder also hat nur Spielraum innerhalb der schon vorhandenen Potenzen und der actuell existirenden Naturen.

Was nun die Potenzen angeht, so führt Aug. die meisten Wunder darauf zurück, dass geheime Samen, welche bisher noch nicht zur Erscheinung gekommen sind, erkannt werden und dadurch, dass unter ihnen eine eigenthümliche Verbindung hergestellt wird, wunderbare Erscheinungen hervorgerufen werden. Diese Wirksamkeit auf solche geheime Samen übt aber keines-

nem Willen vorbehielt. Letztere können ersteren nicht widersprechen."

wegs Gott unmittelbar, sondern die Creatur aus, Engel, Menschen, auch Dämonen. Die Creatur nemlich vermag nicht zu schaffen, wohl aber kann sie formare [1]), sie kann nicht die Lebenskeime den Dingen einpflanzen, aber auf mechanischem Wege die vorhandenen Samen der Dinge verbinden und so eigenthümlich gestalten, dass durch diese Verbindung wunderbare Erscheinungen zu Stande kommen. Aber die Samen wirken dann nach den ihnen immanenten Gesetzen, die keine Creatur verändern kann [2]). Die Wunderthäter, auch die Dämonen thun die Wunder vermöge ihrer höheren Macht, da das Geistige, auch das schlechte Geistige höher steht und mächtiger ist, als das Körperliche. Aber diese Macht ist Gott unterworfen; die Freiheit dieser Creaturen, vermöge deren sie auf die beschriebene Weise Wunder zu thun im Stande sind, stört in keiner Weise die Harmonie des Weltlaufs. Trin. III, 8: Sicut nec parentes dicimus creatores hominum nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creanda Dei virtus interius operetur, ita non solum malos sed nec bonos angelos fas est putare creatores, si pro subtilitate sui sensus et corporis semina rerum istarum nobis occultiora noverunt et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt atque ita gignendarum rerum *et accelerandorum incrementorum* [3]) praebent occasiones. Jedenfalls also steht fest, dass bei den jetzt beschriebenen Wundern Gott sich Mittelspersonen bedient und nicht selbst unmittelbarer als immer in den Lauf der Welt eingreift.

Es können aber auch Wunder so geschehen, dass actuell existirende Naturen verändert werden. Zwar sind die ihnen von Anfang gegebenen Gesetze unverletzlich. Aber es sind bei jedem Wesen noch eine Reihe Möglichkeiten offen gelassen, welche

1) civ. XII, 24. c. 25. Trin. III, 7—9.

2) Trin. III, 8.

3) Man beachte schon hier den Gedanken eines beschleunigten Naturprocesses!

durch die dieser Natur gegebenen Gesetze nicht bestimmt werden. Hier nun haben occultae Dei causae ihren Platz, welche das durch die immanenten Gesetze unbestimmt Gelassene näher bestimmen. Gott hätte, sagt Aug. Gen. ad. lit. VI, 15, den Menschen als Jüngling oder als Mann schaffen können. Beides wäre nicht gegen seine Natur gewesen, quia ibi erat etiam sic fieri posse, quamvis non ibi erat ita fieri necesse esse: hoc enim non erat in conditione creaturae sed in placito creatoris, cujus voluntas rerum necessitas est. Gen. VI, 18: Si non omnes causas in creatura primitus condita praefixit, sed aliquas in sua voluntate servavit, non sunt quidem illae, quas in sua voluntate servavit, ex istarum quas creavit necessitate pendentes: non tamen possunt esse contrariae, quas in sua voluntate servavit illis, quas sua voluntate instituit: quia Dei voluntas non potest sibi esse contraria. Istas ergo sic condidit, ut ex illis esse illud, cujus causae sunt, possit, sed non necesse sit: illas autem sic abscondit, ut ex iis esse necesse sit hoc, quod ex istis fecit, ut esse possit. Mit einem Worte: die den einzelnen Naturen immanenten Gesetze lassen Möglichkeiten offen, welche nach Gottes Rathschluss durch occultae causae näher bestimmt werden, und eben in dieser näheren Bestimmung der offen gelassenen Möglichkeiten ist der Entstehungspunkt für manche Wunder gegeben. Es fragt sich nun, ob diese occultae causae durch unmittelbare Einwirkung Gottes in Wirksamkeit treten, oder ob auch hier wieder Creaturen die vermittelnde Stellung einnehmen. Zwar sagt Aug. häufig, die Allmacht sei der Grund der Wunder: Gott thue, was er wolle. Aber natürlich sind solche Aeusserungen dahin einzuschränken, dass Gott nur nach dem ewigen Rathschluss seine Allmacht verwendet. Genes. ad. lit. IX, 18: Habet Deus in se ipso absconditas quorundam factorum caussas, quas rebus conditis non inseruit easque implet non illo opere *providentiae,* quo naturas substituit ut sint, sed illo, quo eas administrat ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. Aber daraus, dass diese causae

absconditae nach dem ewigen Rathschluss wirken, kann an und für sich noch nicht geschlossen werden, wie sie wirken, ob durch unmittelbares Eingreifen Gottes oder durch vermittelnde Creaturen. Wenn *Nitzsch*[1]) der Meinung zu sein scheint, Aug. lehre ein absolutes Wunder, in welchem Gott unmittelbarer eingreift als sonst, so schliesst er doch wohl zu rasch aus den occultae causae auf ein unmittelbares Einwirken Gottes. Ohne Noth nimmt Aug. keine Veränderung der göttlichen Thätigkeit an, und recurrirt er nicht lediglich auf die Allmacht Gottes, wie *Nitzsch* selbst zugiebt[2]). Alle Veränderungen der Naturen vielmehr, welche auf besagte Weise stattfinden, geschehen per subjectam creaturam. Wenn Aug. Gen. ad. lit. IX, 17 sagt: Ut lignum de terra excisum aridum perpolitum sine radice ulla sine terra et aqua repente floreat etc. . ., dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex iis et haec fieri possent (neque enim ex iis vel ille faceret, quod ex iis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso non est nec ipse potentior) verumtamen alio modo dedit, ut non haec haberent in motu naturali sed in eo, quo ita creata essent, ut eorum natura voluntati *potentiori* amplius subjaceret: so erklärt sich diese Stelle aus c. 18, wo er bemerkt: probabiliter creditur, ... omnia quae ad ipsius seminis (Christi) adventum vel praenuntiandum vel annuntiandum in rerum natura praeter usitatum naturae cursum mirabiliter facta sunt, *ministrantibus angelis* esse facta. Also auch bei jenen Wundern nimmt er die Vermittlung der Wirksamkeit der Engel an, da jene Wunder auch zu denen gehören, welche auf Christum vorbereiteten. wie er auch ganz ausdrücklich von der ehernen Schlange sagt: angelica facultate sei sie geworden[3]) und zusammenfassend von allen alttestamentlichen Wundern bemerkt: Trin. III, 11: Sed jam satis . . . . . demonstratum est, ... quod antiquis patribus nostris ante incarnationem salvatoris, cum Deus apparere dice-

1) a. a. O. S. 61. 2) a. a. O. S. 57.

3) Trin. III, 10.

batur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, sive ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei sicut etiam prophetas solere ostendimus, sive assumentibus ex creatura, quod ipsi non essent, ubi Deus figurate demonstraretur hominibus [1]). Also sind alle alttestamentlichen Wunder nicht durch unmittelbarere Einwirkung Gottes, als Gott immer wirkt, geschehen, vielmehr so, dass höhere Creaturen auf die offen gelassenen Möglichkeiten der niederen Creaturen nach dem ewigen Rathschluss bestimmend einwirken. Hier also kann von absolutem Wunder nicht die Rede sein. Die neutestamentlichen Wunder werden meist auf Christum als Urheber zurückzuführen sein, und es würde sich hier vor Allem um die Augustinische Auffassung Christi handeln, wovon wir später reden müssen. Wir wollen nur vorläufig hier bemerken, dass Aug. auch hier bestrebt ist zu zeigen, dass ein unmittelbareres Eingreifen Gottes als überall auch bei Christo nicht stattfinde. Es geschehen nun ausser dem engeren Offenbarungskreise noch Wunder in der Kirche durch einzelne Menschen [2]) oder ausserhalb der Kirche durch Dämonen, denen Gott die Macht dazu gelassen hat. Sofern also, können wir zusammenfassend sagen, das Wunder eine Veränderung ist, welche in der Natur vor sich geht, wirkt Gott selbst nie unmittelbarer als immer. Die Veränderung als Veränderung geschieht immer per subjectam creaturam. In jedem Wunder wirkt Gott natürlich so unmittelbar, wie er überall unmittelbar wirkt, weshalb Aug. auch das nicht Wunderbare wunderbar und das Wunderbare nicht wunderbarer als Anderes, und die Welt selbst das grösste von allen Wundern nennt. Alles geschieht nach der Ordnung des ewigen Weltplanes und realisirt sich in der veränder-

1) So ist es zu verstehen, wenn Aug. Trin. III, 10 sagt: aliquando ad hoc exoritur corpus et re peracta rursus absumitur. Da wird nicht etwa durch unmittelbare Thätigkeit Gottes ein neuer Körper geschaffen, sondern Engel vermitteln das exoriri des Körpers, indem sie ihn nicht creant, sondern *formant*.

2) civ. XXII, 8.

lichen Welt durch die Veränderung der Creaturen. So machen die Wunder keine Ausnahme; sie stören nicht die Unveränderlichkeit Gottes [1]).

Der letzte Grund für die Wunder ist die göttliche Providenz, nach welcher auch die Wunder zweckvoll geordnet sind. Sie haben den Zweck, die durch die Sinnlichkeit in die Körperwelt verstrickten Menschen durch eine unerklärliche und ungewöhnliche Erscheinung in der Körperwelt an Gott zu erinnern. Denn für das grösseste Wunder, die geordnete Welt und die uns umgebende Natur, sind wir stumpf geworden; die Gewohnheit hindert unsere stumpfen Sinne, hierin Thaten Gottes zu erkennen; so muss denn Gott Ungewöhnliches innerhalb der Welt geschehen lassen, durch das unser Geist wieder angeregt wird; so wird auch die Erscheinung Christi auf Erden unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und seine Wunderthaten dienten nur dazu, ihn bei den Menschen durch solche ihnen ungewohnte Thaten zu legitimiren [2]). Der Zweck der Wunder ist mit Einem Worte civ. X, 12: „ut visibilibus miraculis se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam.“ Die Wunder sind also darum in den göttlichen Weltplan aufgenommen, um die Menschen nach ihrem Falle zu retten, und so sehr sieht hierin Aug. den Zweck der Wunder, dass er auch die Bekehrung der Einzelnen als göttliches Wunder ansieht, indem die occultae causae des göttlichen Rathschlusses bestimmen, in welchen Menschen eine Umwandlung stattfinden soll, welche, nachdem sie einmal gefallen sind, nicht in ihrer Natur nothwendig gegeben, aber auch nicht durch ihre Natur ausgeschlossen ist, so dass also hier Gott eine Veränderung ihrer Natur, aber auch nicht durch Veränderung seiner Thätigkeit, sondern durch creatürliche Vermittlung kann ein-

1) Dieses wird man jedenfalls sicher behaupten können, wenn Aug. auch häufig bekennt, wie im Einzelnen die Wunder vor sich gehen, ebensowenig zu wissen, als er das Geheimniss der Schöpfung enthüllen könne. civ. X, 12.

2) De Utilitate credendi. c. 16.

treten lassen, wovon später genauer zu reden ist. Der Zweck der göttlichen Wunder also ist der Mensch, welcher durch seine Wiederherstellung den gefallenen Theil der Engelwelt ersetzen soll, damit so die civitas Dei vollendet werde [1]).

Gott hat Potenzen und Samen verborgen, welche höhere Wesen gestalten können; Gott hat Creaturen so eingerichtet, dass Möglichkeiten offen waren, in ihnen, ohne ihre Gesetze zu verletzen, Veränderungen ungewöhnlicher Art hervorzurufen; er hat höhere Creaturen geschaffen, welche diese Veränderungen hervorzurufen vermögen; er hat den Menschen gesetzt, um deswillen diese Veränderungen stattfinden. Aber er setzt Alles immutabiliter: in harmonischem Laufe vollzieht sich das Weltdrama nach dem ewigen Rathschluss.

Man könnte meinen, Aug. kenne nur subjective Wunder, und in gewissem Sinne kann man das sagen: denn die Wunder geschehen nur für die Creatur, der sie als Wunder im engeren Sinne erscheinen. Für Gott ist Alles in gleicher Weise Wunder, ist das Gewöhnliche nicht wunderbarer als das Ungewöhnliche, und an sich ist das uns erklärbar Scheinende in den letzten Gründen ebenso unerklärlich als das Wunderbare. Denn objectiv ist es nicht wunderbarer, dass ein Engel bestimmend auf diese oder jene niedere Natur einwirkt, als dass es nicht geschieht; denn ein Engel hat als höhere Natur diese Macht und die niedere Natur ist dazu bestimmt. Es ist Nichts, das irgend mehr ausser der Ordnung läge als etwas Anderes. An sich angesehen ist Alles Wunder, d. h. Alles gleichmässig durch den göttlichen Rathschluss bestimmt und in Allem ist die göttliche Thätigkeit eine unverändert gleiche. Das im engeren Sinne so genannte Wunder ist auch subjectiv dem Zwecke nach, indem es nur auf den bestimmten subjectiven Zustand der Menschen berechnet ist, um dessen willen sie ungewöhnlicher Erscheinungen bedürfen. Es sind die Wunder zwar in den Weltplan aufgenommen und ha-

1) civ. XII, 9. XXII, 1. Ench. 29. 61. 111.

ben in demselben eine objective Stelle, aber nicht sofern Gott in denselben unmittelbarer wirkt als sonst, d. h. nicht als Wunder im engeren Sinne, sondern als Mittel, den Menschen zu Gott zurückzuführen, als Erscheinungen, die dem Menschen, wie er nun einmal beschaffen ist, als Thaten erscheinen, in denen Gott sich auf besondere Weise kundthue, und die ihm auch nach Gottes Willen so erscheinen sollen.

Jedenfalls also steht fest, dass das Wunder auch nicht als Neuschöpfung betrachtet werden kann, da Gott in demselben nicht unmittelbarer wirkt als immer. Das Wunder gehört zu den Veränderungen, und wir haben schon oben gesehen, dass bei der Betrachtung der Veränderungen Aug. den unveränderlichen Gott in den Hintergrund treten und die vermittelnden Creaturen, welche sich vermöge der ihnen anhaftenden Negation verändern können, in dem Vordergrund erscheinen lässt. Da Aug. keine Neuschöpfung in den beiden angegebenen Punkten anzunehmen geneigt ist, so wird es um so interessanter sein zu sehen, wie er die specielle Sphäre der göttlichen Offenbarung auffasst, zu der wir nun übergehen.

b. Offenbarung.

An dieser Stelle handelt es sich bei der Lehre von der Offenbarung insbesondere um das Verhältniss Gottes zu den Wesen, welchen er sich offenbart. Man kann sagen, dass nach Aug. in der Offenbarung die Vorsehung, sofern sie auf die Menschenwelt sich bezieht, ihren Gipfel erreicht. Wie Aug. das Wunder unter dem Gesichtspunkt des Zweckes fasst, so schreibt er aller göttlichen Offenbarung denselben Zweck zu, die gefallene Menschenwelt, die in der Sinnenwelt festgebannt ist, zu retten, damit die gefallenen Engel durch die erlösten Menschen ersetzt werden[1]) und die civitas Dei ihrer Endvollendung entgegengehe. Die Offenbarung wird theils als ein Reden Gottes zu den Engeln

1) civ. XII, 9. XXII, 1. Ench. 29. 61. 111.

oder auserlesenen Menschen, theils als Erscheinung innerhalb der Körperwelt gefasst. Von Beidem wird zu reden sein.

α. Das Reden Gottes in der Offenbarung.

Was die Offenbarung durch Engel und Propheten anlangt, so behauptet Aug., dass bei dem Geben des Gesetzes sich Engel betheiligt haben [1]) im Anschluss an Galat. 3, 19, Act. 7, 38, civ. X, 15: Sic itaque divinae *providentiae* placuit ordinare temporum cursum, ut ..... lex in edictis angelorum daretur de unius veri Dei cultu, in quibus et persona ipsius Dei non quidem per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subjectam creatori creaturam visibiliter appareret et syllabatim per transitorias temporum morulas humanae linguae vocibus loqueretur, qui in sua natura non corporaliter sed spiritaliter, non sensibiliter sed intelligibiliter, non temporaliter sed ut ita dicam aeternaliter nec incipit loqui nec desinit; quod apud illum sincerius audiunt non corporis aure sed mentis ministri ejus et nuntii, qui ejus veritate incommutabili perfruuntur immortaliter beati et quod faciendum modis ineffabilibus audiunt et usque in ista visibilia atque sensibilia perducendum, incunctanter atque indifficulter efficiunt. Gott redet zu den Engeln geistig, die Engel geniessen die unveränderliche Wahrheit. Das geistige Reden Gottes ist nichts Anderes als das Wirken seiner Weisheit; civ. XI, 29: angeli non per verba sonantia Deum discunt sed per ipsam praesentiam immutabilis veritatis ..... Deum ita noverunt, ut iis magis ista quam nos ipsi nobis cogniti sumus. In dieser veritas, in der göttlichen Weisheit schauen sie auch den göttlichen Weltplan: Ipsam quoque creaturam melius ibi, hoc est in sapientia Dei tanquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt ... Multum enim differt utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secun-

1) Trin. III, 11.

dum quam factum est an in se ipso [1]). Wenn Aug. sagt, dass Gott zu den Engeln rede, so bedeutet das nichts anderes, als dass sie für die göttliche Weisheit empfänglich sind und deshalb in derselben die irdischen Dinge zu schauen vermögen [2]). civ. XVI, 6: neque enim sibi ipsi sunt veritas sed creatricis participes veritatis: ad illam *moventur* tanquam ad fontem vitae, ut quod non habeant ex se ipsi, capiant ex ipsa. Das Reden Gottes zu ihnen reducirt sich auf ein Aufnehmen der göttlichen Weisheit, welche immer gleich leuchtet, von Seiten der Engel: nec loquitur sic Deus angelis quomodo nos invicem nobis vel Deo vel angelis vel ipsi angeli nobis sive per illos Deus nobis: sed *ineffabili suo modo.* Nobis autem hoc indicatur *nostro* modo. Auf unsere Weise, nach unserm Verständniss theilen uns die Engel die Offenbarungen mit, aber zu den Engeln redet Gott so, dass seine sublimior ante suum factum locutio ipsius sui facti est immutabilis ratio, quae non habet sonum strepentem atque transeuntem sed vim sempiterne manentem et temporaliter operantem. Das Reden Gottes wird also ohne weiteres auf den unveränderlichen Grund der Dinge zurückgeführt, d. h. auf die göttliche Weisheit, welche dadurch zeitlich wirkt, dass sie von zeitlichen Wesen, die für sie empfänglich sind, aufgenommen wird. Auch die Engel haben nicht an der göttlichen operatio ganz Theil: facti sunt et aliud sunt quam ille qui fecit; civ. XI, 29. Aber soviel vermögen sie mit ihrer Intelligenz von der stets sich gleich bleibenden divina operatio aufzunehmen, dass sie den irdischen Weltlauf in der göttlichen Weisheit sehen und darum kann von ihnen gesagt werden, dass Gott zu ihnen rede.

Aug. erkennt aber weiter auch an, dass Gott zu den Pro-

---

1) Dieser Satz besagt im Princip schon dasselbe, was später, als das Interesse für die Naturwissenschaft auflebte, eine Reihe von Männern anstrebte, in Gott die Natur zu erkennen, wie Fludd, Baptist v. Helmont, Paracelsus etc. Aug. schliesst hierin sich an den Neoplatonismus an.

2) Ad Simplicianum II, quaest. 6.

pheten geredet habe und zwar nicht nur durch Engel [1]), sondern direct; denn da die intellectuelle Creatur für Gottes geistige Einwirkung empfänglich ist, kann sie auch je nach ihrer Empfänglichkeit auf geistige Weise Offenbarungen empfangen, ohne dass deshalb die göttliche Thätigkeit irgendwie eine Veränderung erführe. civ. XI, 4: Ibi fuit sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quae in animas etiam sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit eisque opera sua *intus* sine strepitu enarrat. Dass die Empfänglichkeit der Personen hierbei in Betracht komme, sagt er ausdrücklich: ad Simplic. de div. quaest. II, quaest. 6: Occulta enim res et nimis secreta ita demonstratur prophetis, sicut potest capere sensus humanus . . . . . quomodo haec agat Deus *ubique totus ac semper praesens* . . . . . explicare longissimum est. Aug. wiederholt häufig auch bei den Auseinandersetzungen über diesen Punkt, dass Gottes Thätigkeit unveränderlich bleibe. Zwar können auch Solche prophezeien, die reprobi sind, wenn Gott ihnen dazu die Fähigkeit giebt, und es könnte scheinen, als ob dann doch Gott auf besondere Weise durch unmittelbare Thätigkeit Solche empfänglich machen müsste. Allein daran denkt Aug. nicht: er sagt, es sei sehr wohl möglich, dass das einemal Gott durch einen Menschen geredet habe und dann wieder ein böser Geist über ihn gekommen sei. Solcher Wechsel der Empfänglichkeit finde sich bei der Creatur leicht. Ad Simpl. II, quaest. 1, §. 3: Si autem hoc movet, quod postea Saul malo spiritu invadente praefocabatur, qui prius prophetiae spiritum acceperat, neque hoc mirandum est. Illud enim factum est ex dispensatione aliquid significandi, hoc ex merito vindicandi. Nec movere nos debent haec alternantia in animo humano hoc est in creatura mutabili, praesertim eo tempore, quo caro corruptibilis mortalisque portatur. Auch Petrus bekennt Christum zuerst als Sohn Gottes, was nur durch Offenba-

1) civ. XI, 4: Loquuntur prophetis et angeli Dei, qui semper vident faciem patris voluntatemque ejus, quibus oportet, annuntiant.

rung möglich war, und bald darauf wird er von Christo als Satan angeredet. Auch Bileam hatte Prophetie, obgleich er ein reprobus war: dono tamen illo prophetandi, quo adspergebatur, benedicebat invitus (ad Simpl. II. Quaest. 1, §. 9) und die Veränderung ging in ihm nicht vor durch eine besondere göttliche Thätigkeit, non mutabilitate spiritus sancti, sed mutabilitate animi humani, deo cuncta *distribuente* (ad Simplic. II. Quaest. 1, §. 6). Die Empfänglichkeit also ändert sich nach der Vorherbestimmung des Rathschlusses. Es lässt sich indes der wahre Prophet von dem falschen immer unterscheiden nach Aug. Denn wenn letzterer auch einmal vorübergehend weissagt, so hat er doch keine Stetigkeit und diese fehlt ihm, weil er das volle donum spiritus sancti nicht erhalten hat, nemlich die Liebe. Bileam will fluchen, Saul ist undankbar. Der wahre Prophet aber hat auch den Geist der Liebe, der Aug. vor Allem, wie wir später sehen werden, Geist der Eintracht, der Harmonie, der Einheit ist, weshalb auch eine grosse Harmonie in den Offenbarungsbüchern sich findet: civ. XVIII, 41. In der civitas terrena ist Streit: at vero gens illa, ille populus, illa civitas, illa respublica, illi Israelitae, quibus credita sunt eloquia Dei, nullo modo pseudoprophetas cum veris prophetis pari licentia confuderunt; sed concordes inter se atque in nullo dissentientes sacrarum literarum veraces ab iis agnoscebantur et tenebantur auctores. In Bezug auf die wahre Prophetie nimmt Aug. Irrthumslosigkeit an, wiewohl man nicht sagen kann, dass seine Meinung über die Inspiration so gefasst sei, dass er die Empfänglichkeit der Schriftsteller oder Propheten zur reinen Passivität steigerte. Vielmehr gestalten sich die Offenbarungen der Propheten verschieden je nach ihrer Empfänglichkeit, im Traume empfangen sie eine Offenbarung oder in Ekstase, in welcher der Geist an Bilder, die ihm erscheinen, ganz hingegeben ist, sei es, dass er ihre Bedeutung sofort zu erkennen vermöge oder nicht. Auch solche Offenbarungen giebt es, wo der Geist non rerum imagines .....

sed res ipsas intueatur. ad Simplic. II. Quaest. 1, § 1. Aber niemals ist der Zustand der Propheten der der Bewusstlosigkeit, indem sie ja sich desselben entsinnen und ihn anderen mittheilen können. Redet Aug. ad Simplic. II, quaest. I, § 1 von einer Offenbarung, welche der Empfänger nesciens erhält, so meint er nicht: bewusstlos, sondern nur, dass er nicht wisse, was die Worte bedeuten, die er gesprochen, indem er sie mit einem andern Zwecke gesprochen, wie Kaiphas. In den historischen Büchern unterscheidet Aug. civ. XVIII, 38 solches, das bloss geschichtlich sei, von dem Offenbarungsinhalt: alia sicut homines historica diligentia alia sicut prophetas inspiratione divina scribere potuisse atque haec ita fuisse distincta, ut illa tanquam ipsis, ista vero tanquam Deo per ipsos loquenti judicarentur esse tribuenda, ein Beweis, dass er auch die Inspiration der Schrift sich nicht mechanisch vorstellt. Was es aber bedeutet, wenn er sagt: Gott rede durch die Propheten, ist insbesondere klar durch dieses Wort: civ. XVI, 6: quando autem etiam nos aliquid talis locutionis interioribus auribus capimus, angelis propinquamus. Wie bei den Engeln, so ist es bei den Propheten die durch die distributio des Weltplans vorherbestimmte, verschiedene und bei den Menschen wechselnde Empfänglichkeit, durch welche sie die immutabilis operatio so aufnehmen, dass sie eine besondere Offenbarung empfangen. Gottes Thätigkeit bleibt dieselbe, was das Reden Gottes zu den Engeln oder Propheten betrifft. Es würde nun noch von den Erscheinungen Gottes zu reden sein, und hier käme insbesondere die ökonomische Trinität und ihr Verhältniss zu der immanenten Trinität in Betracht.

β. Die göttlichen Erscheinungen.

Im Allgemeinen gilt in dieser Hinsicht der Satz: Persona ipsius Dei non per suam substantiam, quae semper corruptibilibus oculis invisibilis permanet, sed certis indiciis per subjectam

creatori creaturam visibiliter apparet. civ. X, 15[1]). Bei den Erscheinungen des trinitarischen Gottes fragt es sich zunächst, ob die ganze Trinität oder eine Person derselben erscheine. Da immer und überall die Trinität wirkt, so ist die Bemerkung Aug.'s nur natürlich, dass die Welt die Spuren der Trinität[2]) trage, dass die Trinität in allen Geschöpfen erscheine. Besonders ist die vernünftige Creatur, wie wir gesehen haben, ein Abbild der Trinität. Aber sehr schwierig wird die Frage zu beantworten sein, wie Eine der trinitarischen Personen erscheinen könne, da Aug. durchaus an dem Satze festhält: tota Trinitas operatur[3]). Denn es handelt sich nicht nur darum, wie der unveränderliche Gott seine Wirkungen, seien sie auch ausserordentlicher Art, in der Welt ausübt, sondern es sollen in Gott objectiv vorhandene Differenzen in der Welt zur Erscheinung kommen. Wenn nun die verschiedenen Wirkungen von verschiedenen Personen ausgingen, so dass das einemal der Vater, das andremal der Sohn auf besondere Weise für sich thätig wäre, oder wenn zwar immer die ganze Trinität, aber bald unter dem Vorwiegen des Vaters, bald unter dem des Sohnes operirte, so würde es natürlich sein, dass in der Welt die einzelnen Personen erscheinen könnten. Allein dann würde die Unveränderlichkeit der divina operatio jedenfalls zerstört sein. Da aber Aug. diese bekanntlich schlechthin festhält und immer die ganze Trinität nach aussen thätig sein lässt, so ist dadurch der Unterschied der trinitarischen Personen für den Verkehr Gottes mit der Welt factisch aufgehoben. Sollen also verschiedene Personen erscheinen, so kann auch dieser Unterschied nur durch die verschiedene Empfänglichkeit der Creaturen hergestellt werden, indem diese die immutabilis operatio so aufnehmen, dass durch sie der Vater, Sohn oder Geist erscheint,

1) cfr. civ. X, 13. Trin. II, 9. 2) civ. XI, 24.

3) Trin. I, 4. 5. 6. 9. II, 5. 10. (c. 17 u. 18.) V, 13. XIII, 11. XV, 18. 26. Enchiridion c. 38.

dass „certis indiciis“ [1]) erkannt wird, ob Vater, Sohn oder Geist erschienen sei. Da ergiebt sich aber nothwendig, dass nur aus den Creaturen die Differenz der Offenbarungstrinität stammt, dass die ökonomische Trinität lediglich darauf beruht, dass die Creaturen die unveränderliche Thätigkeit der ganzen Trinität verschieden aufnehmen. Fragen wir, wie die Erscheinungen der einzelnen trinitarischen Personen mit den entsprechenden immanenten Personen in Zusammenhang stehen, so muss man sagen, gerade so wie die übrigen Dinge, welche, jedes auf seine Weise die unveränderliche göttliche Operation der ganzen Trinität aufnehmen und welche zu dieser bestimmten Existenzweise durch den Weltplan bestimmt sind. So hängt auch die Erscheinung des Vaters z. B. nicht von der Wirksamkeit des Vaters in dem Sinne ab, als ob er auf andere Weise thätig wäre als immer, sondern nur von der Creatur, welche nach dem ewigen Weltplan so bestimmt ist, dass sie die bestimmten Kennzeichen hat, durch welche sie den Vater als Vater offenbart. Es ist mit Einem Worte durch die immutabilis operatio totius Trinitatis die Differenz der Personen nach aussen hin aufgehoben und es treten durch die Unterschiede der Empfänglichkeit der Creaturen die Unterschiede der Peronen der ökonomischen Trinität wieder hervor, d. h. durch die Hülfe der Negation, so dass diese Erscheinungen strenggenommen nur Abbilder der immanenten unveränderlichen Trinität [2]) sein können. Wir wollen die einzelnen Offenbarungen der drei Personen noch etwas genauer betrachten.

1. Verhältnissmässig am wenigsten redet Aug. von der Offenbarung des Vaters. Es möge in dieser Hinsicht folgende Stelle genügen Trin. II, 10, wo er sagt, eine Stimme habe den Vater geoffenbart, non quia fieri potuit vox sine opere Filii et Spiritus (Trinitas quippe inseparabiliter operatur) sed quia vox facta est, quae solius Patris personam *ostenderet*.

2. Was die Offenbarungen des Sohnes angeht, so unter-

1) civ. X, 15. 2) Trin. II, 17. §. 32. IV, 21.

scheidet er verbum in carne und verbum caro Trin. II, 6. Wie vor seiner Incarnation der Sohn erschienen sei, ist nicht nothwendig auszuführen, da Aug.'s Ansicht hierüber aus dem Gesagten von selbst erhellt: es gilt auch hier der Satz Trin. II, 9: nunquam apparuisse corporeis oculis Deum nec Patrem nec Filium nec Spiritum nisi per subjectam suae potestati corpoream creaturam.

Hingegen müssen wir um so mehr bei der Incarnation selbst Etwas länger verweilen. Es ist Aug. darum zu thun die wahre Gottheit, die wahre Menschheit Christi und die Einheit von Beidem festzustellen. Die Gottheit und Menschheit darf nicht vermischt werden, sondern Beide sucht er zu sondern; er unterscheidet deshalb immer die forma servi von der forma Dei [1]), und wenn er epist. 137 auch einmal von einer permixtio redet, die persona Christi eine mixtura Dei et hominis nennt und sagt: verbum Dei permixtum est animae habenti corpus (§. 11), so nimmt er doch den Ausdruck wieder zurück, indem er sagt: si tamen non indigne ad ista mixtionis vel mixturae nomen admittitur, und ausdrücklich behauptet §. 12, die mixtura sei excepta concretione mutabili. Eine Wandlung ist durch die Incarnation in Gott nicht vor sich gegangen: Gott ist geblieben, was er immer war, das wird an unzähligen Stellen versichert [2]). Er sucht auch, die Menschheit Christi vollkommen anzuerkennen. Und das kann ihm nicht schwer werden. Denn so gut wie bei allen göttlichen Erscheinungen, welche durch Vermittelung einer Creatur stattfinden, diese Creatur eine reale Grösse ist, hält er auch hier an der vollen Realität der Menschheit Jesu fest, weshalb er Jesu auch Seele und Leib zuschreibt [3]). Trin. IV, 21:

---

1) Trin. I, 7. c. 11. c. 12. 2) Trin. II, 5. III, 11. Enchir. 34.

3) Freilich so gut die subjecta creatura überhaupt als unselbstständig betrachtet wird, wenn Aug. auf die göttliche Thätigkeit in ihr blickt, so gut werden sich auch Spuren dieser Anschauung in der Christologie finden, die an doketische Gedanken sich annähern, ohne dass Aug. sich dessen bewusst würde.

Ipsum Verbum Dei dico carnem factum id est hominem factum, non tamen in hoc, quod factum est, conversum atque mutatum: ita sane factum, ut ibi sit non tantum verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima. Wenn er so keine Vermischung der Gottheit und Menschheit Christi dulden will, sondern bestrebt ist Beide anzuerkennen und Beide gehörig auseinander zu halten, so beginnt nun die Schwierigkeit, wenn es sich um die Vereinigung der beiden Naturen handelt. Zwar sagt Aug. häufig: In Christo sei das Verbum mit dem Menschen zu einer Person geworden [1]): ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. Allein da in aller Creatur Negation ist, so kann sie nicht für das absolute Wesen Gottes empfänglich sein, sondern nur gewisse Strahlen der immer gleich scheinenden göttlichen Sonne aufnehmen. Wir müssen deshalb diesen Punkt in das Auge fassen, wie Aug. das Verhältniss des Menschen Jesus zu der zweiten Person der Trinität denkt.

Sehr häufig bezeichnet Aug. die Incarnation durch den Ausdruck mitti. Da könnte es scheinen, als ob er die Thätigkeit des Vaters als Sendenden von dem passiven Verhalten des Sohnes als des Gesandten unterscheide. Trin. II, 5. §. 8: Pater solus nusquam legitur missus; IV, 20. §. 28: ab illo ergo mittitur Dei verbum, cujus est verbum: ab illo mittitur, de quo natum est: mittit qui genuit: mittitur quod genitum est. So würden die Thätigkeiten der immanenten Personen auch nach aussen hin sich unterscheiden. Aber Aug. versichert uns ausdrücklich, dass der Sohn sich selbst und dass der Geist den Sohn sende und dass ebenso auch der Geist von Vater Sohn und von ihm selbst gesandt werde, so dass alle drei Personen bei der Sendung thätig sind [2]). Wenn nun auch vom Vater nicht gesagt wird, er werde gesandt, so wird doch auch behauptet, die ganze Trinität bewirke seine Erscheinung. Warum Aug. diesen Aus-

1) Ep. 137, §. 11. Ep. 140, §. 12.

2) Trin. II, 5. IV, 21. XV, 19. §. 36.

druck mitti nicht auf den Vater anwenden will, wird erhellen, wenn wir den Sinn dieses Ausdruckes näher erwägen. Wenn der Vater Sohn oder Geist erscheint, so muss auch erkannt werden können, welche Person erschienen sei. Das geschieht nun dadurch, dass auch an der subjecta creatura die Differenzen, welche in der immanenten Trinität sind, auf irgend welche Weise erscheinen. Denn wenn diese Differenzen auf keine Weise erkannt werden, so wird auch nicht erkannt, welche Person erschienen sei. Das Wort „mitti" bedeutet, dass die Offenbarung so geschehe, dass an ihr erkannt werden könne, der Sohn erscheine: das Wort bezeichnet, der invisibilis Filius werde visibilis [1]) und das Eigenthümliche des passiven Ausdrucks hat folgende Bedeutung. Trin. IV, 20. §. 29: Sicut natum esse est Filio, a patre esse, ita mitti est filio, *cognosci* quod ab illo sit: et sicut Spiritui donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est: *cognosci*, quia ab illo procedat. In der Offenbarung des Sohnes muss sein Charakteristisches hervortreten. Sonst kann er als Sohn nicht erkannt werden, Trin. IV, 20. §. 28: non eo ipso, quo de Patre natus est, missus dicitur Filius sed vel eo, quod apparuit huic mundo verbum caro factum ..... vel eo, quod *ex tempore* cujusquam mente percipitur ..... Quod natum est ab aeterno, aeternum est; quod mittitur ex tempore, a quoquam cognoscitur. Trin. II, 5. §. 8: (ostendit) eo ipso missum esse Filium quo factus est ex muliere. Durch die nativitas von Maria giebt sich die Offenbarung als die des Sohnes kund. Der Ausdruck mittere bezeichnet also keine besondere Thätigkeit der immanenten ersten Person, sondern nur die Eigenthümlichkeit in der Offenbarung, durch welche dieselbe als die des Sohnes erkannt wird. Dass Aug. aber auch nicht im Sinne hat, irgendwie eine nähere Beziehung des immanenten Verbum zu Jesus anzunehmen, erhellt aus seinen Aeusserungen ganz deutlich Trin. III, 11. §. 21: Quapropter essentia Dei, ubi pro modulo

1) Trin. II, 5. §. 9. c. 10. §. 18.

nostro ex quantulacunque particula intelligimus Patrem et Filium et Spiritum, quandoquidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semet ipsam esse visibilis. Trin. II, 5. §. 9: Sic ergo intelligat illam incarnationem et ex virgine nativitatem, in qua filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii *inseparabiliter* esse factam non inde separato Spiritu ..... Quis se tam sacrilega induat opinione, ut putet, temporale verbum a patre factum esse, ut *aeternus* Filius mitteretur et in carne apparuerit *ex tempore?* Es ist hienach ganz unverkennbar, dass Aug. lediglich die Empfänglichkeit des Menschen Jesus für die immutabilis operatio der ganzen Trinität als Grund der bestimmten Erscheinung des Sohnes ansieht, ohne dass das Verbum hier mehr oder weniger wirksam wäre als überall. Trin. II, 10. §. 18: vox facta est, quae patris personam *ostenderet:* sicut humanam illam formam ex virgine Maria Trinitas operata est, sed solius filii persona est. *Visibilem* namque Filii solius personam invisibilis Trinitas operata est. Es ist also von der ganzen Trinität die Erscheinungsform bewirkt, welche den Sohn bedeuten soll [1]). Der Sohn steht zu ihr in keiner näheren Beziehung: er ist überall, auch ausserhalb des Menschen Jesus [2]). Die Einigung also zwischen dem Verbum und dem Menschen Jesus kann nur so gedacht werden, dass der Mensch Jesus die grösstmögliche Empfänglichkeit für die inseparabilis operatio so hatte, dass in ihm das Verbum erschien. Sofern nun dieser Mensch eine intelligente Creatur ist, ist doch die Offenbarung in ihm keine so äusserliche, wie wenn der Vater in einer Stimme erscheint oder der Geist in der Taube. Vielmehr nimmt der Mensch Jesus die sapientia, das Verbum in seinem Geiste auf. Aug. sagt zwar, wie Leib und Seele zu einer Person geworden seien, so sei das Verbum auch mit Jesu verbunden: Gott sei dem Menschen so nahe, ut hominem suscipere dignaretur et cum illo uniri quodammodo, ut sic ei coaptaretur

1) Trin. II, 14. 15. 18. IV, 21. 2) Epist. 137. §. 7. 140. §. 6.

homo totus, quemadmodum animae corpus excepta concretione mutabili. Epist. 137. §. 12. Er hat die Formel §. 9: in unitate personae copulans utramque naturam. Allein wenn man fragt, was das Person Bildende sei, so ist offenbar die Seele Jesu mit ihrer Empfänglichkeit für das Verbum der Grund davon, dass in dieser Erscheinung das Verbum persönlich erscheint. Natürlich geschieht das nach vorherbestimmtem Rathschlusse; es ist auch selbstverständlich, dass alles Positive, Reale in dieser Erscheinung Wirkung der Trinität ist. Aber fragt man, warum erscheint hier gerade das Verbum persönlich, so kann der nächste Grund davon nicht in der stets gleichen völlig unveränderlichen Wirksamkeit des Verbum oder noch besser der Trinität, sondern nur in der Empfänglichkeit des Menschen Jesus liegen. Denn das Verbum verhält sich nicht anders als überall, die concretio mutabilis ist schlechthin ausgeschlossen. Eine Person nimmt die Wirkung der Trinität in sich auf, so muss also diese Erscheinung auch eine persönliche sein. Epist. 140. §. 12 deutet er das selbst an: nos itaque mutabiles in melius commutati participes efficimur verbi: verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum particeps carnis effectum est *rationali anima mediante*. Die Einigung ist eine durchaus einseitige. Das Wort verhält sich nicht anders als immer, d. h. als in der operatio untrennbar mit der ganzen Trinität geeint. Es reducirt sich alles Bestimmte und Charakteristische in der Erscheinung des Verbum auf die Empfänglichkeit des Menschen Jesus. Auch hier erscheint wieder die Trinitas nach aussen als Einheit, und die Erscheinung des Verbum wird in ihrer Besonderheit nicht durch eine besondere Wirksamkeit des Verbum, sondern durch die eigenthümliche Empfänglichkeit des Menschen Jesus erst ermöglicht. Wenn also Aug. auch den Ausdruck braucht: Verbum caro factum est, so meint er ihn nicht im strengsten Sinne, da er immer die Unveränderlichkeit des Verbum betont. Epist. 140. §. 12: Legitur „verbum caro

factum est", ut intelligamus hujus personae singularitatem, non ut suspicemur, in carnem mutatam divinitatem [1]).

Betrachten wir die Augustinische Christologie noch Etwas im Einzelnen! Was seine Ansicht von der Entstehung Christi betrifft, so könnte man denken, dass hier am ehesten von Aug. ein absolutes Wunder so statuirt würde, dass das Verbum auf besondere Weise unmittelbar eingriffe. Allein er will jedenfalls auch hier die Unveränderlichkeit desselben festhalten und zwar spricht er das fast jedesmal aus, wenn von der nativitas Christi die Rede ist. Zwar will er in Bezug auf das Werden des Körpers Christi das Wunder nicht abläugnen: aber ein unmittelbareres Eingreifen Gottes als immer nimmt er nicht an. Epist. 137. §. 7 sagt er ausdrücklich: Verbum Dei sic intellige per quod facta sunt omnia, non ut ejus transire aliquid cogites et ex futuro praeteritum fieri: manet sicuti est et *ubique* totum est: venit autem cum manifestatur et cum occultatur abscedit. Adest tamen sive occultum sive manifestum sicut lux adest oculis et videntis et caeci. Wenn nun das Verbum immer gleich wirkt, so kann der Grund für das verschiedene Resultat dieser Wirksamkeit nur in der verschiedenen Empfänglichkeit der Creatur gefunden werden. Dass Christi Leib von Maria empfangen wurde, hat auch seinen Grund in der spezifischen Empfänglichkeit der Maria für die immer gleich göttliche Wirksamkeit. Zwar könnte es scheinen, als ob Aug. hier ein besonderes un-

1) *Schwane* meint a. a. O. S. 398, nach Aug. sei der λόγος das personbildende Princip. Allein er übersieht, dass nach Aug. die ganze Trinität wirkt und das Verbum nicht anders als immer mit der ganzen Trinität thätig ist. Dass also hier gerade eine Person entsteht bei der gleichen Wirksamkeit der Trinität wie immer, kann schliesslich doch nur Folge der Empfänglichkeit der Maria sein, und dass die Offenbarung des Verbum in Christus eine persönliche ist, ist schliesslich Folge davon, dass die immer gleiche Wirksamkeit der Trinität von dem Menschen Jesus als einer Person aufgenommen wird. In dem Satze, welchen *Schwane* für seine Ansicht anführt c. Max. Ar. I. c. 19, ist nicht Verbum oder Filius, sondern Christus das Subject.

mittelbares Eingreifen Gottes statuiren wollte, wenn er in derselben Epistola 137. §. 8 sagt: Hic si ratio quaeritur, non erit mirabile. Allein es erklärt sich dieser Ausspruch durch Ep. 162. §. 9: latet ratio diversarum commutationum et hinc est omnium visibilium silva miraculorum. Ein Grund für die wunderbare Entstehung des Leibes Christi ist vorhanden, aber er ist verborgen und gemäss dem Rathschluss tritt jetzt die occulta causa in Kraft, keineswegs aber ohne Zusammenhang mit der bisherigen Entwickelung. Denn ausdrücklich sagt er, dass der Körper Christi von Adam durch Vermittelung der Maria stammen könne [1]), weil bei ihr die concupiscentia ausgeschlossen, der Körper Christi also rein sei. Aug. scheint also geneigt, das Werden des Körpers Christi auf die Empfänglichkeit der Maria zurückzuführen, indem die immutabilis operatio in Maria dieser ihrer Empfänglichkeit Entsprechendes bewirkte, nemlich die Erzeugung Christi ohne männliches Zuthun, wofür er Analogieen anführt. Er scheint diese Empfänglichkeit in dem Glauben der Maria zu finden. Enchir. 34: quem fides matris, non libido conceperat. So würde also Maria's Glaube das Organ sein, durch welches Christi Leib empfangen werden und in die Welt kommen konnte, also für diese Neugestaltung eine Mittelursache gegeben sein.

Die Frage über das Werden der Seele Christi gestaltet sich näher dahin, wie sich die Gnadenwahl an dieser Seele realisirt habe. Denn es steht Aug. fest, dass sie ohne Verdienst erwählt, und in die Einheit mit Gott von ihrer Enstehung an, lediglich nach der Prädestination aufgenommen [2]), ja das grösseste Beispiel freier göttlicher Gnade ist. Fragt man also, warum ist diese Seele von der Erbsünde frei? so ist die Antwort: lediglich aus freier Gnadenwahl. Fragt man aber, durch welche Ver-

1) Genes. ad. lit. X, 18 — 21.

2) Enchir. c. 36. c. 40. pecc. mer. II, 17. De correptione et gratia c. 11. §. 30. opus imp. I, 138. De praedestinatione sanctorum c. 15.

mittelungen hindurch hat sich an ihr die Gnadenwahl realisirt, wie ist diese Seele sündlos entstanden? so ist Aug. in dieser Hinsicht, wie überhaupt in Bezug auf die Entstehung der Seelen unentschieden [1]). Bei der traducianischen Anschauung, wie Aug. sie modificirt hat, könnte die Freiheit von der Erbsünde Schwierigkeiten machen, bei der creatianischen die göttliche Unveränderlichkeit. Aug. fasst seine Ansicht zusammen Genes. ad. lit. X, 21: Breviter colligam .....: ita est de traduce anima Christi, ut non secum labem praevaricationis attraxerit: si autem sine isto reatu non posset inde esse, non est inde. Er will also auch die Seele Christi womöglich nicht ohne Vermittelung in die Welt eintreten lassen und es scheint, dass er den Glauben der Maria auch als Grund dafür anzunehmen geneigt ist, dass von ihr eine sündlose Seele ausgehen konnte, weil sie nicht an der concupiscentia Theil hat. Trin. XIII, 18: ex virgine, cujus conceptum spiritus, non caro, fides, non libido praevenit: nec interfuit carnis concupiscentia ..... sed credendo ..... sancta est fecundata virginitas, ut illud, quod nascebatur ex propagine primi hominis, *tantummodo generis* non etiam criminis *originem* duceret. Es ist also wohl anzunehmen, da Aug. so hartnäckig auf der immutabilitas Gottes auch bei der Entstehung Christi besteht, dass er sich Maria um ihres Glaubens willen so empfänglich für die immutabilis operatio gedacht hat, dass in ihr durch diese operatio ein von der Erbsünde freier Mensch gewirkt wurde. Denn sowenig wie das Verbum hat der heilige Geist in ihr auf besondere Weise gewirkt: sondern diese Wirksamkeit wird als die des Geistes bezeichnet, weil der immanente Geist donum Dei ist und hier auch ein donum Dei gegeben ist, indem ohne all sein Verdienst Christus von Maria empfangen wurde, so dass also die Thätigkeit der Trinität hier als die des Geistes erscheint [2]). Von einer besonderen Wirksamkeit des Geistes kann nicht die Rede sein, da vielmehr ausdrücklich ge-

1) Ep. 164. §. 19 ff. Genes. ad. lit. X. 2) Enchir. 40.

sagt wird, die ganze Trinität[1]) sei bei dem Werden Christi thätig. Aber auch das meint er nicht, dass hier die Trinität anders wirksam sei als immer. Alles zusammengenommen wird man vielmehr sagen müssen: Auch diese Veränderung ist durch Vermittelung der Creatur geworden, durch die Empfänglichkeit der Maria, welche die immutabilis operatio so aufnahm, dass in ihr Christus wurde, wie denn Christus gleich von Anfang an so empfänglich war, gleich von Anfang an so die operatio aufnahm, dass durch ihn der Sohn erscheinen konnte. Denn da die ignorantia der Kinder lediglich Folge der Erbsünde ist, war Christus von Anfang an, weil von Erbsünde frei, bewusst und für die divina operatio in eminenter Weise empfänglich. Pecc. mer. II, 29. Wo es Aug. darauf ankommt, die göttliche Unveränderlichkeit hervorzuheben, braucht er statt des Ausdruckes verbum assumpsit hominem (der übrigens ähnlich zu verstehen ist wie der Ausdruck: verbum caro factum est) die Worte: accedit homo verbo[2]), womit die Selbstständigkeit der veränderlichen Creatur ausgesagt ist, welche sich dadurch mit dem Verbum eint, dass sie die immutabilis operatio nach der Vorherbestimmung auf die bestimmte Weise aufnimmt. Von dieser Seite angesehen, erscheint Christus als der Gipfel der Empfänglichkeit für die divina operatio und die Consequenz der Augustinischen Gedankenlinie würde die sein, dass sich die Empfänglichkeit für die divina operatio innerhalb der Menschheit durch ihre selbstständige Entwickelung bis zu Christo steigere, indes die unveränderliche göttliche Thätigkeit stets dieselbe bleibt[3]).

---

1) Trin. II, 10.

2) Enchir. 35. Epist. 140. §. 12. 137. §. 10. Homo Deo accessit, non Deus a se recessit.

3) Dieser Gedanke ist bekanntlich später mit voller Klarheit von *Schleiermacher* ausgesprochen worden, der auch durch die Annahme der schlechthinnigen Unveränderlichkeit der göttlichen Thätigkeit zu dieser Ansicht geführt wurde.

Zu dieser Neigung Aug.'s, die historische Entwickelung der Empfänglichkeit der Welt für das unveränderliche göttliche Wirken selbstständig vor sich gehen zu lassen, contrastirt es, dass doch auf der anderen Seite die historische Erscheinung Christi wieder in den Hintergrund gestellt zu werden droht. Es ist hier wieder derselbe Gegensatz zu bemerken, den wir oben beobachteten, dass einerseits die Entwickelung der Welt als Veränderungen begründend dem göttlichen unveränderten Wirken gegenüber selbstständig sich entfaltet, andrerseits aber doch wieder die Entwickelung als solche unterschätzt wird [1]). Von dem letzteren Gesichtspunkte aus ist es zu erklären, dass Aug. weit mehr das Stetige in der Geschichte zu betonen geneigt ist. Er unterscheidet deshalb lange nicht so scharf zwischen der Zeit vor und nach der historischen Erscheinung Christi, als vielmehr zwischen den beiden von Anbeginn der Welt bestehenden Staaten, der civitas Dei, welche die guten Menschen und Engel, und der civitas diaboli, welche das gesammte böse Geisterreich umfasst [2]). Auch vor der Erscheinung Christi besteht die civitas Dei: in ihr waren Heiden und Juden. Enchir. 118. Fuit primitus ante legem (Dei populus), secundo sub lege, ... deinde sub gratia, quae revelata est per primum mediatoris adventum. Quae quidem gratia *nec antea* defuit, quibus eam oportuit impertiri, quamvis pro temporis dispensatione velata et occulta. Neque enim antiquorum quicunque justorum praeter Christi fidem salutem potuit invenire. civ. XVIII, 47. Retract. I, 13 § 3 sagt er sogar: res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generi humano, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana .....: propterea dixi [3]): haec est nostris temporibus christiana religio: non quia prioribus temporibus

1) Cfr. oben S. 45. 50. 53. 55. 60. 2) civ. XV, 1. XVII, 16.

3) In der Schrift: De vera religione c. 10.

non fuit, sed quia posterioribus hoc nomen accepit. Die historische Erscheinung Christi tritt zurück; in dem einen der immer bestehenden Staaten war immer das Heil [1]), allerdings so, dass Alle durch den Glauben an Christus das Heil hatten, die Einen im Glauben an den Kommenden, die Andern im Glauben an den Gekommenen [2]). civ. XVIII, 47: „Divinitus provisum esse non dubito ut sciremus *etiam per gentes alias* esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt eique placuerunt pertinentes ad spiritalem Hierusalem. Quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum... Qui venturus in carne sic antiquis sanctis praenuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est, ut una eademque per ipsum fides omnes in Dei civitatem, Dei donum, Dei templum praedestinatos perducat ad Deum.“ Wenn nun bei Aug. diese Ansicht, dass auch schon vor Christus das Heil da war, auch nicht zuerst auftritt, so wird sie bei ihm doch durch diese Auffassung der beiden civitates sehr unterstützt und man kann nicht leugnen, dass man hier eine Vernachlässigung der realen historischen Erscheinung Christi vor Augen hat, indem zwar keineswegs bloss der ideale Christus als zum Heile genügend angesehen wird, aber doch vollständig der Glaube an den Zukünftigen als das Heil begründend erscheint. Es ist zwar richtig, dass Aug. sichtlich durch seine Opposition gegen die Pelagianer in dieser Ansicht bestärkt wurde, sofern diese meinten, dass mit dem Gesetze auch schon das Heil gegeben sei und Aug. ihnen deshalb den Glauben der alttestamentlichen Frommen an Christus entgegenhalten zu müs-

---

1) De pecc. mer. II, 29. De pecc. orig. c. 24—26. c. 32. praedest. sanct. c. 9. Tractatus in Joannem 45 § 9. De natura et gratia c. 44. civ. X, 32.

2) Natürlich ist es kein Widerspruch hiezu, wenn Aug. häufig äussert, dass das Gesetz, die Offenbarung vom Sinai nichts zur Seligkeit nütze. Eben im Gegensatz zu dem blossen Gesetze vom Sinai meint er, die Alten, die selig geworden seien, hätten auch an Christus glauben müssen.

sen meinte [1]). Indes beruhte diese Vertheidigung der rückwirkenden Kraft des noch nicht vollführten Werkes Christi gerade auf dem Verkennen der historischen Entwickelung, sofern er nicht klar sieht, welche Bedeutung der realen historischen Erscheinung zukomme, und nicht erkennt, dass vor Christo das Heil noch nicht da war, dass die Zeit der *πάρεσις* aber nicht der *ἄφεσις* vor ihm war [2]).

Obgleich Aug. daran festhält, dass nur durch Christus die Menschen erlöst werden können, so zeigt sich doch die Neigung Aug.'s, durch den Alles bestimmenden Gotteswillen die Bedeutung der geschichtlichen Entwickelung in den Hintergrund treten zu lassen, daran, dass er wenigstens bei der Betrachtung des göttlichen Weltplans die Erlösung von der Erscheinung Christi loslöst, indem er bemerkt, dass keineswegs dieses der einzige Weg gewesen wäre, welchen Gott hätte einschlagen können; es sei nur convenientissimum gewesen. Nur auf Grund der Convenienz führt er die Erscheinung Christi zurück [3]), um nicht der unbeschränkten Allmacht Gottes zu nahe zu treten. Die historische Stellung Christi, welche als der Mittelpunkt der fast zu selbstständigen Weltentwickelung erschien, wird so in dem Weltplan mehr oder weniger zufällig. Diese Aeusserung Aug.'s, dass nur Gründe der Convenienz die Erscheinung Christi bedingen, stimmt aber auch nicht damit überein, dass Gottes Macht und Wissen mit seinem Wesen identisch sein soll; denn es muss bei dieser Annahme Gottes Macht und Wissen von seinem operari und von seiner Weisheit unterschieden werden, indem er auch solche Möglichkeiten in seiner Macht und seinem Wissen hat, welche er nicht ausführt und welche seine Weisheit nicht billigt. Wenn Aug. conse-

1) Cfr. pecc. orig. c. 24—26. c. 32.

2) Es ist ja diese Ansicht auch später oft wiederholt worden; allein das hindert nicht, doch in ihr einen Rest von Doketismus zu finden.

3) Trin. XIII, 10.

quent nach dieser Seite hin sein wollte, müsste er mit Ausschluss anderer Möglichkeiten Christi Versöhnung für nothwendig erklären; indes würde für die Bedeutung der historischen Erscheinung Christi auch so wieder Gefahr drohen, sofern ja in Wahrheit mit dem göttlichen Willen Alles schon geschehen ist, da Gottes Wollen und sein operari dasselbe sein sollen und Gott das Zukünftige schon gemacht hat, die reale Erscheinung Christi hienach also in ihrem Werth sinkt [1]).

Derselbe Gegensatz zwischen der Betonung der Selbstständigkeit der Creatur und ihrer Werthlosigkeit, sofern sie Veränderungen unterworfen ist, zeigt sich wie in Aug.'s Anschauung von Christi Werden und historischer Stellung so bei Christi Person überhaupt und man kann nicht sagen, dass Aug. von ebionitischen oder doketischen Resten sich ganz frei gehalten habe, wiewohl er beide vermeiden will. Dass eine vollkommene Offenbarung Gottes in dem Sohne nicht möglich sei, ergiebt sich schon daraus, dass die vollkommene Offenbarung nicht die einer Person ist, sondern die der ganzen Trinität, weil doch nur dann vollkommen eine Person geoffenbart ist, wenn nicht nur ihre Beziehungen zu den andern unzulänglich angedeutet sind, sondern wenn sie mit den andern im Verein erscheint, weshalb Aug. auch geneigt ist anzunehmen, dass in der Vollendung die Offenbarung des Sohnes aufhören werde, wenn man die Trinität selbst zu schauen vermöge [2]). Aber auch davon abgesehen giebt Aug. zu, dass nur bis auf einen gewissen Grad der Sohn geoffenbart sei: Trin. II, 5: Si ergo missus dicitur, *in quantum* foris apparuit in creatura corporali, qui intus in natura spiritali oculis mortalium semper occultus est. Ja er bekennt ganz offen, dass eine adäquate Offenbarung des Göttlichen überhaupt unmöglich sei: Trin. IV, 21: Sed

1) civ. XXII, 2. Vergl. das Nähere hierüber unten bei der Lehre von der Prädestination.

2) Trin. I, 10.

plane fidenter dixerim, Patrem et Filium et Spiritum ..... Trinitatem omnipotentem inseparabiliter operari: sed ita non posse per longe *imparem* (maximeque corpoream) creaturam inseparabiliter demonstrari sicut per voces nostras, quae utique corporaliter sonant, non possunt pater et filius et Spiritus nisi suis et propriis intervallis temporum certa separatione distinctis, quae suae cujusque vocabuli syllabae occupant, nominari. Consequentermaassen also muss Aug. sagen, dass die Einigung der göttlichen Natur mit dem Menschen Jesus nur soweit vor sich geht, als die menschliche Natur capax ist. Absolute Offenbarung kann in Christo nicht gegeben sein und mit welchem Rechte ihm göttliche Attribute zugeschrieben werden, ist nicht abzusehen, da das Verbum überall thätig ist und er es keineswegs ganz in sich aufnehmen kann. Es würde also nach dieser Seite ein ebionitischer Zug sich ergeben [1]).

Auf der anderen Seite ist aber die Verbindung der Naturen eine lose und wenn Aug. auf die göttliche Seite in Christo sieht, so ist er geneigt, die menschliche Seite zu beschränken. Das geschieht schon dadurch, dass Aug. dazu neigt, die Zeitdauer der Verbindung des Verbum mit dem Menschen Jesus zu verkürzen und anzunehmen, wie diese Erscheinung nur um der Sünde willen zu Stande gekommen sei, so werde sie auch mit dem Schwinden der Sünde wieder aufhören. Trin. I, c. 10. § 21: cum ergo tradiderit regnum Deo et patri, id est, cum credentes et viventes ex fide, pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem, jam non interpellabit pro nobis. Er scheint zu meinen, es werde eine Zeit kommen, wo die Incarnation nicht mehr nothwendig ist, wo seine Mittlerstellung aufhören wird, wo wir die Trinität unmittelbar schauen werden. Dass Aug. wenigstens diesen Gedanken nicht von der Hand weist, zeigt folgende Aeusserung. Trin.

1) Cfr. *Dorner*, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Auflage. II, S. 93, Anm. 20.

I, 9: oportebat, ut *auferretur* ab oculis eorum *forma servi* ... ascensio ad Patrem erat *ita* videri sicut *aequalis* est Patri ut ibi esset finis visionis. Er bemüht sich dann weiter darzuthun, dass das Schauen des Verbum mit dem Schauen der untrennbaren Trinität identisch sein werde. Trin. I, c. 8—10. Man könnte auch darin eine Spur von Doketismus finden wollen, dass Aug. Christo schon als Kind volles Bewusstsein zuschreibt [1]). Allein da die ignorantia der Kinder nach ihm Folge der Erbsünde ist, so kann man sich nicht wundern, wenn Aug. Christum davon frei spricht. Die caro Christi entwickelt sich und ausdrücklich nimmt er an, dass sie verschiedene Altersstufen durchlaufe, ja dass Christus Greis geworden wäre, wenn er nicht als juvenis gestorben sein würde [2]). Christi volle Leiblichkeit betont er sehr stark, und sagt ausdrücklich, dass Christus voller Mensch sei [3]). Es wird nicht zu erweisen sein, was *Schmidt* vermuthet [4]), dass die Vorstellung von Christi Leibe bei Aug. ein doketisches Resultat ergebe: denn wenn in dem Abendmahl, wie wir sehen werden, auch der Leib Christi umgesetzt wird in die Gemeinde, so folgt daraus für die Christologie selbst noch Nichts. Von einer doketischen Verflüchtigung des Leibes kann man darum ferner nicht reden, da selbst auch zu dem Gericht Christus mit dem Körper wieder kommen wird [5]). So wird man höchstens darauf zurückgeführt, dass Aug. in der Endvollendung die forma servi für überflüssig zu halten scheint. Eine leise Spur von Doketismus zeigt sich darin, dass er für die Seele Christi die formale Wahlfreiheit leugnet, indem gleich anfangs die Seele Christi zu unmittelbarer Einheit mit Gott soll aufgenommen

1) De pecc. mer. II, 29. 2) Pecc. mer. II, 29.

3) Sermo 237, 4.

4) „Des h. Aug. Lehre von der Kirche", Jahrb. f. deutsche Theologie, Bd. 6, S. 224.

5) Sermo 235. Trin. I, 13.

sein [1]). Allein es ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass die Wahlfreiheit, welche die Menschen ausser Adam haben, auch eine sehr beschränkte ist, dass er überhaupt nur deshalb die Wahlfreiheit in Adams Entscheidung anerkennt, um die Sünde nicht auf Gott kommen zu lassen, und die Wahlfreiheit Christi in antipelagianischem Interesse leugnet [2]), um ihn als ein Exempel der freien Gnadenwahl darzustellen. Trotzdem aber ist nicht zu leugnen, dass ihn in letzter Instanz doch nur die Neigung, die menschliche Seite der göttlichen gegenüber in den Hintergrund treten zu lassen, zu der Leugnung der Wahlfreiheit Christi getrieben hat und man wird deshalb doch mit Recht hier eine doketische Spur finden.

Man kann nicht leugnen, dass es Aug. nicht geglückt ist, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu erkennen, wenn er diese Erkenntniss auch anstrebt. Da er sich bewusst ist, dass diese Einheit Postulat der christlichen Wissenschaft sein müsse, so spricht er zusammen, was er nicht wahrhaft zu einen vermag [3]). Wir haben gesehen, wie er die göttliche und menschliche Natur für sich zu fixiren geneigt ist, um jede Vermischung zu vermeiden [4]). So schreibt er denn alle veränderlichen Acte Christi dem Menschen, alle unveränderlichen dem Verbum zu, ohne eine Vermittelung aufzuzeigen: In forma servi, quam accepit, minor est patre: in forma Dei ..... aequalis est patri: in forma Dei verbum, per quod facta sunt omnia, in forma servi factus

---

1) Enchir. 36. Trin. XIII, 17. corr. et gratia c. 11, § 30: Neque metuendum erat, ne .... in unitatem personae a Verbo Deo natura humana suscepta per liberum voluntatis peccaret arbitrium, cum ista susceptio talis esset, ut *natura* hominis a Deo ita suscepta nullum in se motum malae voluntatis admitteret.

2) Op. imp. I, 138. IV, 84.

3) Cfr. seine Ausführung gegen die Neoplatoniker civ. Dei X, 29.

4) S. 88.

ex muliere, factus sub lege: ..... in forma Dei fecit hominem, in forma servi factus est homo. Trin. I, 7. c. 11: Secundum formam Dei ..... (pater) dedit filio vitam habere in semetipso: secundum formam servi tristis est anima ejus usque ad mortem, ... secundum formam Dei ipse est verus Deus et vita aeterna, secundum formam servi factus est obediens [1]). Ebenso wird gesagt Trin. I, 12, § 27: Christus sage: mea doctrina non est mea, weil er sie nicht mea nenne secundum formam servi, aber mea nenne secundum formam Dei. So sagt er c. 13, dass Christus richten werde als filius hominis, weil er bei dem Gerichte erscheinen werde, was er als Filius Dei nicht kann, dass er aber doch die potestas zum Richten nur habe als Filius Dei. Es sind hier sichtlich keine Vermittelungen gegeben, sondern jede Natur thut das Ihre; wie dabei die Einheit der Person bestehe, wird nicht erwiesen. Aber was er nicht wissenschaftlich einigen kann, spricht er zusammen [2]). Man kann übrigens nicht leugnen, dass Aug. ein wesentliches Interesse daran hatte, die Einheit der beiden Naturen in der Person Christi zu behaupten. Christus ist ihm mediator, deshalb homo und Deus; er ist als Retter der Menschen nothwendig, ein religiöses Postulat [3]) und deshalb ist es nicht zufällig, dass Aug. die Einheit der Naturen festhält. Aber seine religiöse Anschauung kreuzt sich hier mit seinen neoplatonischen Voraussetzungen. Das Verhältniss zwischen Gott und Creatur ist so bestimmt, dass eine vollkommene Offenbarung Gottes unmöglich ist. Die Creatur ist veränderlich, Gott unveränderlich, Gott summe esse, die Creatur *minus* esse. Eine volle Einheit zwischen Gott und der Creatur kann nicht stattfinden, Beide schliessen sich aus. Sollte wirklich eine Ein-

1) De pecc. orig. c. 28. civ. IX, 15. X, 20. Enarr. in Psalm. 65, § 5.

2) De dono perseverantiae c. 24. Tract. in Joann. 27. § 4.

3) Pecc. mer. I. civ. XI, 2. Sermo 293, § 7: totus Deus et totus homo, was freilich schlecht dazu stimmt, dass er selbst zugiebt, dass eine adäquate Offenbarung des Göttlichen unmöglich sei.

heit versucht werden, so könnte es nur auf Kosten des Einen oder des Andern geschehen. Es müsste entweder Gott Negation annehmen und veränderlich werden oder die Creatur ihre Beschränkung durch das nihil aufheben, d. h. Gott müsste aufhören Gott zu sein oder die Creatur aufhören Creatur zu sein. Speciell auf die Incarnation angewendet, wird entweder die göttliche Seite in den Hintergrund treten und das wäre ebionitisch, oder die menschliche Seite und das wäre doketisch. Soll eine Incarnation angenommen werden, so muss sie nicht nur als religiöses Bedürfniss des Menschen postulirt, sondern für die Wissenschaft auch in Gott die Möglichkeit derselben aufgewiesen werden.

So widerspruchsvoll im Einzelnen der christologische Standpunkt Aug.'s ist, so bedeutsam war er doch seinen Hauptzügen nach für die Folgezeit. Man wird es nicht leugnen können, dass im Wesentlichen der berühmte Brief Leo's an Flavian, welcher für das Chalcedonensische Concil von entscheidender Bedeutung wurde, an Aug. sich oft bis zu wörtlicher Uebereinstimmung anschliesst. Wir finden auch in diesem Briefe das Bestreben, die göttliche Natur Christi unverändert, unverwandelt anzuerkennen und die menschliche festzuhalten, beide zu sondern, nicht zu vermischen, ebenso aber in der Einheit der Person beide Naturen verbunden sein zu lassen, ohne dass das Angestrebte wissenschaftlich vermittelt würde: es entspricht dies im Wesentlichen den auf dem Chalcedonensischen Concil aufgestellten Formeln ἀτρέπτως ἀσυγχύτως ἀχωρίστως ἀδιαιρέτως. Die wahre Menschheit und die wahre Gottheit soll festgehalten werden. Aug. sagt Trin. I, 7: Quia forma Dei accepit formam servi utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas: nec creatura in divinitatem, ut

desisteret esse creatura. Leo ist ebenso der Meinung c. 5[1]): In Christo Jesu nec sine vera credatur divinitate humanitas nec sine vera humanitate divinitas. Jede Natur soll für sich bleiben Verbo operante quod verbi est, et carne exsequente quod carnis est. c. 4. Daher unterscheidet Leo mit Aug. die forma Dei und die forma servi. Wenn Aug. sagt in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo, so sagt Leo c. 3: Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Wenn Aug. sagt: In forma Dei verbum, per quod facta sunt omnia, in forma servi factus ex muliere, factus sub lege, so sagt Leo c. 4: Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil: homo per id, quod factus est ex muliere, factus sub lege. Wenn Aug. sagt: in forma servi minor est patre, in forma Dei aequalis est patri, so sagt Leo c. 4: De Nostro illi est minor patre humanitas, de patre illi est aequalis cum patre divinitas. Wenn Aug. Trin. II, 5, § 9 davor warnt anzuerkennen, der *aeternus* filius sei erschienen *ex tempore*, womit er ja sich verwandelt hätte in ein veränderliches Wesen, so sagt Leo: Ante tempora *manens* esse coepit *ex tempore* c. 4, was dasselbe besagt, da ja Aug. auch die unio der Naturen in Einer Person anerkennt. Ebenso wird man an Sätze Aug.'s erinnert, wenn man liest c. 4: Ingreditur haec mundi infima filius Dei, de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens, novo ordine . . generatus . . quia invisibilis in suis, visibilis factus est in nostris. Es ist ja auch Aug.'s Gedanke, dass jede Natur ihren Charakter behalte, dass der invisibilis Deus nicht wirklich visibilis werden kann, dass keine Verwandlung stattfindet und keine Vermischung, was Leo besonders auch von der mensch-

1) S. Leonis Magni opera omnia. Lutetiae Parisiorum 1675. Epist. 24 vom 13. Juni 449. — Man vergleiche *Perthel*, Papst Leo I. Leben und Lehren S. 146—179, wo viele Stellen aus Leo's Werken angesammelt sind. Die Darstellung freilich nimmt auf die Entwickelung vor und nach Leo keine Rücksicht.

lichen Natur dem Eutyches gegenüber geltend macht c. 5. Die Einheit soll in der Person vollzogen werden c. 3: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, eine Formel, welche ebenfalls an die oben angeführten Augustinischen Formeln erinnert und inhaltlich dasselbe besagt. Mit einem Worte, es erhellt ganz deutlich, wie Aug. dem Leo die Grundgedanken seines Briefes [1]) geliefert hat, und wie also Aug. auch an den berühmten Formeln des Chalcedonense kein geringer Antheil zuzuschreiben sei. —

Wenn Aug. sowohl bei der Erscheinung des Vaters als auch bei der des Sohnes eine Veränderung in der Operation der Trinität nicht zuzulassen geneigt ist, so ist dasselbe der Fall bei der Erscheinung des Geistes.

3. Auch bei der Erscheinung des Geistes ist nicht die dritte Person der immanenten Trinität in besonderer Weise thätig. Wenn es bei der Incarnation heisst, Christus sei von dem heiligen Geiste empfangen, so bezeichnet das wie gesagt nur, dass die Empfängniss Christi als donum Dei, weil lediglich auf Gnade beruhend, als Werk des Geistes erscheint, der auch donum Dei ist. Enchir. 40. Der Geist hat auch den Menschen Jesum erfüllt, unter der forma servi erscheint Christus als den Geist empfangend Trin. XV, 26, § 46, was natürlich ist, da ja die ganze Trinität die forma servi wirkt, also auch der Geist. Es zeigt sich das Verhältniss, welches der Geist zum Verbum in der Immanenz hat, in der Offenbarung, ohne dass darum in der immer gleichen Wirksamkeit der Trinität eine Veränderung vor sich ginge. Trin. IV, 20: Christus, sagt Aug., habe die Jünger angeblasen und ihnen den Geist gegeben, non flatus ille corpo-

1) Ein Gedanke, der sich in Leo's Brief findet, welchen *Dorner* a. a. O. II. Th. 1. Abth. S. 111 hervorhebt, ist weniger Augustinisch, ist aber auch nicht in das Chalcedonense übergegangen, nemlich der, dass Gott durch Liebe sich nicht ändere, sondern dass er in der Menschwerdung gerade seine Liebe bewahre und so gerade in ihr unveränderlich bleibe.

reus cum sensu corporaliter tangendi procedens ex corpore substantia spiritus fuit, sed demonstratio per congruam significationem non tantum a Patre sed etiam a Filio procedere spiritum. Wie in der Offenbarung des Sohnes durch die Erscheinung desselben auch sein Verhältniss zum Geist auf gewisse Weise offenbart wird, ohne dass darum der immanente Sohn oder Geist auf besondere Weise thätig wären, so wird nun auch der Geist nicht für sich, sondern als des Vaters und Sohnes Geist [1]) erscheinen, wenn er auf besondere Weise zur Erscheinung kommt, damit er als Geist erkannt werden könne. Denn wie es besondere Erscheinungen des Sohnes giebt, so giebt es auch besondere Erscheinungen des Geistes, bei welchen der Geist in den Mittelpunkt und sein Verhältniss zu Vater und Sohn in den Hintergrund tritt. So erscheint der Geist in der Gestalt der Taube oder in den feurigen Zungen, wobei Aug. ausdrücklich bemerkt Trin. II, 5: Facta est quaedam creaturae species ex tempore, in qua visibiliter ostenderetur Spiritus s. . . . cum in ipsum Dominum corporali specie velut columba descendit . . . . non ut appareret ejus ipsa substantia, qua et ipse invisibilis est . . . . sed ut exterioribus visis hominum corda commota a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur. IV, 21: cognoscitur inseparabilem in se ipsa Trinitatem per visibilis creaturae speciem separabiliter demonstrari et inseparabilem Trinitatis operationem etiam in singulis esse rebus, quae vel ad Patrem vel ad Filium vel ad Spiritum s. demonstrandum proprie pertinere dicuntur. Der Geist erscheint besonders in den Gläubigen, in den Prädestinirten, in der Kirche als amor. Da nun der Geist als immanente Person, wie wir sahen, auch amor ist, könnte man denken, dass Aug. hier die Begabung der Kirche und ihrer Glieder mit heiligem Geiste als besonderes Werk der dritten immanenten Person ansieht. Allein

1) Trin. IV, 20: Sicut Spiritui sancto donum Dei esse est a patre procedere, ita mitti est cognosci quia ab illo procedat. cfr. S. 90.

auch hier operirt die ganze Trinität und nur die Empfänglichkeit der Creatur nimmt die Wirkung so auf, dass in ihr der amor erscheint, wobei, was hier vorgreifend bemerkt sei, erhellt, wie die gratia Gottes, die ja besonders in dem donum spiritus besteht, von dieser Seite angesehen wesentlich durch die Empfänglichkeit der Creatur bestimmt ist, welche diese Seite der stets gleichen göttlichen Wirksamkeit aufnimmt. Der Geist, der in dem immanenten Verhältniss sempiterne donum ist, ist temporaliter donatus Trin. V, 16, welches temporaliter auf die Empfänglichkeit der zeitlichen Creatur bezogen werden muss. Es operirt hier ebenfalls die ganze Trinität unveränderlich, was auch daraus erhellt, dass der Geist auch sich selbst giebt, mit thätig ist und nicht nur von Vater und Sohn gesandt wird. Trin. XV, 19. § 36. Nur durch die Empfänglichkeit der Gläubigen, die so und nicht anders, die Wirkung der Trinitas aufnehmen, erscheint der Geist in ihnen als amor und wohnt in ihnen, und je nach der Empfänglichkeit der Einzelnen gestaltet sich diese Erscheinung des Geistes wieder verschieden, so dass je nach der Begabung der Einzelnen, welche verschieden die Wirksamkeit der Trinitas aufnehmen, verschiedene Geistesgaben unterschieden werden müssen, und der Geist auf mannigfaltige Weise sich offenbart [1]).

Im Wesentlichen also sucht Aug. die immutabilis operatio der inseparabilis Trinitas durchzuführen und die ökonomische Trinität nicht durch besondere Wirkungen der Personen der immanenten Trinität, sondern lediglich durch die Empfänglichkeit der Creaturen entstehen zu lassen, und nur dadurch unterscheidet er sich von Sabellius, dass er gewöhnlich nicht Eine Person völlig für sich, sondern meist auch in der Offenbarung mit den andern verbunden erscheinen lässt. Diese Bestimmung ist der einzige Punkt, wo sich die immanente Trinität auf gewisse Weise geltend macht. Würde Aug. mit Sabellius die Trinität lediglich

1) Trin. XV, 17—20.

auf die Offenbarungstrinität beschränkt haben, die sich durch die verschiedene Empfänglichkeit der Welt für die göttliche operatio gestaltete, so würde er, wie Sabellius, kein Interesse haben, zu behaupten, dass das Verhältniss einer Person zu den andern sich mit offenbare, da dieses Verhältniss dann gar nicht bestände, sondern nur je nach der verschiedenen Empfänglichkeit der Welt eine verschiedene Offenbarung. Da nun aber Aug. die immanente Trinität anerkennt, so hat er ein Interesse daran, dass sich das Verhältniss der Personen irgendwie in der Offenbarung spiegele. Freilich wie mit seiner immanenten Trinität der neoplatonische Gottesbegriff streitet, so schiebt sich derselbe auch hier trennend zwischen die immanente und ökonomische Trinität. Betrachtet man Gottes operatio, so ist es eigentlich, als ob keine Trinität da wäre und als ob sie erst wieder durch die Empfänglichkeit der Welt würde, und das ist das Sabellianische in seiner Anschauung. Die erscheinenden trinitarischen Personen sind nur Abbilder der immanenten innerhalb der creatürlichen Welt. Die immanenten Personen selbst sind zu erhaben über die Welt, um in ihr zu erscheinen. Ihre unveränderlichen Unterschiede gelten höchstens für das innere göttliche Wesen, wiewohl sie auch da mit Gottes Einfachheit streiten, sind aber völlig verschieden von den Unterschieden der veränderlichen Welt und können deshalb nie in die Grenzen von Raum und Zeit eingehen.

Wir haben bisher die Lehre von dem göttlichen Wesen, sowie die Lehren, welche das Verhalten Gottes zu der Welt betreffen, in den Hauptzügen darzulegen versucht. Es ist nicht zu leugnen, dass durch die Anschauung Aug.'s Ein grosser Missklang hindurchgeht, indem er einerseits Gott als das absolute unterschiedslose schlechthin einfache Sein auffasst und andrerseits doch wieder zu sehr von dem christlichen Geiste angehaucht ist, als dass er bei diesem Gottesbegriff sich völlig beruhigen

könnte. So sucht er doch wieder in Gott die Bestimmtheiten anzuerkennen, und es ergiebt sich so jenes unvermittelte Nebeneinander der trinitarischen Unterschiede und der einfachen Essenz. Nach der Welt hin zieht er auch nicht die Consequenz, welche man von dem neoplatonischen Gottesbegriff aus ziehen müsste, dass die Welt lediglich ein Accidens der ewigen Substanz sei, soweit sie bestimmt ist, werth unterzugehen. Daran hindert ihn der in ihm lebende christliche Geist. Aber da er von dem neoplatonischen Gottesbegriffe sich doch noch nicht frei machen kann, so ist die nothwendige Folge, wenn die Welt dem absolut unveränderlichen Wesen gegenüber eine gewisse Selbstständigkeit haben soll, ein deistischer Zug. Soweit sein Gottesbegriff direct eingreift, ergiebt sich eine akosmistische Neigung, und so kommt er wissenschaftlich über ein Schwanken zwischen einer deistischen und einer akosmistischen Neigung, christologisch ausgedrückt, zwischen Spuren von Ebionitismus und Doketismus nicht hinaus. Von seinem Gottesbegriff aus vermag er einen Einigungspunkt zwischen Gott und Welt nicht zu finden, da beide sich nach seinen Prämissen ausschliessen. Wenn irgendwo, so hat er den Einigungspunkt zwischen Gott und Welt in dem göttlichen Rathschluss zu finden gesucht, indem einerseits derselbe die Welt in sich befasst und andrerseits doch dem unveränderlichen göttlichen Wissen angehört, das mit dem göttlichen Wesen identisch sein soll. Dass freilich seine Vorstellung von dem göttlichen Rathschluss das Unvereinbare zu vereinen sucht, haben wir seiner Zeit gesehen, indem entweder sein Begriff von der göttlichen Einfachheit verletzt wird, sofern in das Wissen Gottes die veränderliche Welt mit aufgenommen und das Wissen also von dem Wesen Gottes zu unterscheiden ist, oder die Welt in Gottes Wesen aufgelöst werden muss. Aber auch abgesehen hiervon ist in dem Rathschlusse der Widerspruch enthalten, dass Aug. einerseits, eben weil er an der Welt nur das der ewigen göttlichen operatio d. h. dem göttlichen

Wesen Angehörige für real hält, die Entwickelung der Welt und ihre Veränderungen gering achtet und Alles als ewig schon geschehen anzusehen geneigt ist, und andrerseits doch wieder gerade die reale Entwickelung der Welt mit in dem Rathschlusse beschlossen sein lässt. Wir werden einem ähnlichen Widerspruche später begegnen, wenn von dem auf die Geisterwelt angewandten Rathschluss, von der Prädestination zu reden ist.

So wenig nun Aug. wissenschaftlich sich über die dargelegten Schwierigkeiten zu erheben vermag, so bereitwillig muss man ihm zugestehen, dass er durch sein unmittelbares religiöses Bewusstsein getrieben, das durch seltene Tiefe und Kräftigkeit ausgezeichnet ist, das Ziel wohl geahnt hat, das zu erstreben sei, indem er trotz all der ungenügenden Erörterungen über die Christologie dennoch mit grosser Festigkeit an dem mediator zwischen Gott und Menschen, an der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christi Person festhält, also die Vereinbarkeit des Göttlichen und Menschlichen postulirt und zwar so postulirt, dass Keines von Beiden Etwas von dem Seinen verliere; und damit stimmt es völlig, wenn er, wie wir später sehen werden, als Endziel nicht etwa den Untergang des Einzelnen in Gott, sondern die volle Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott fordert.

So finden wir also, was die Lehre von Gott und von seinem Verhältniss zur Welt angeht, einerseits wissenschaftlich ein Schwanken zwischen Neoplatonischem und Christlichem, zwischen der Neigung, in der Einen Substanz alles Einzelne verschwinden zu lassen und doch dem Einzelnen Bestimmten wieder selbstständigen Bestand zu gönnen, und das religiöse Postulat der Vereinigung und Gemeinschaft Gottes mit der Welt, insbesondere mit der Menschenwelt andrerseits. Es ist nun noch unsere Aufgabe, das Verhältniss der endlichen Creatur zu Gott in das Auge zu fassen, nachdem wir das Verhältniss Gottes zu ihr betrachtet haben.

B. Die Lehren, welche das Verhältniss der Menschen zu Gott betreffen.

I. Die Lehre von der Sünde[1]).

Dass in dem Verhältniss der Welt zu Gott den Mittelpunkt das Verhältniss der Menschen zu ihm bildet, und hier vor Allem die Sünde Aug. beschäftigt, ist schon bemerkt worden. Es ist das Eigenthümliche seiner Auffassung von der Sünde, dass er sie nicht bloss anthropologisch betrachtet, sondern wesentlich das Verhältniss zu Gott in derselben in's Auge fasst. Da er die Sünde als Sünde gegen Gott betrachtete und nicht annehmen konnte, dass Gott der directe Urheber der ihm selbst feindlichen Gesinnung sei, so musste er die Urheberschaft der Sünde von Gott abzuwenden suchen, und weil er den Manichäismus verwarf, fand er nicht in einem bösen Gegengott, einer bösen Ursubstanz, den Grund des Bösen, sondern in der Freiheit. Weil aber andrerseits sein allgemeiner Grundsatz ist, dass alles Positive von Gott stammt, so musste er doch wieder bestrebt sein, namentlich gegenüber den Pelagianern, die Freiheit möglichst zu beschränken. Wollen wir Aug.'s Lehre von der Sünde in ihrem ganzen Zusammenhange verstehen, so müssen wir die Anschauung, welche er von der Freiheit des Menschen hat, ehe er sündig wurde, zunächst etwas genauer betrachten, d. h. seine Anschauung von dem Urstande: erst dann wird es uns möglich sein, das Wesen der Sünde nach Aug. genauer zu erkennen, um schliesslich seine Lehre von der Erbsünde in's Auge zu fassen.

---

1) Die Lehre von der Sünde stellen wir hier dar, wie sie Aug. in der letzten und consequentesten Form gegeben hat, da unser Zweck ist, die Lehre Aug.'s in ihrer abgeschlossenen Form zusammenhängend darzustellen. Es kann also höchstens beiläufig auf frühere Ansichten Aug.'s Bezug genommen werden.

a. Die Lehre von dem Urstande, insbesondere der formalen Freiheit vor der Sünde.

Da Aug. einerseits die Pelagianer und andrerseits die Manichäer abzuwehren hatte, so wurde es ihm durch diesen doppelten Gegensatz leichter, die Fehler des Einen zu vermeiden, ohne in die des Andern zurückzufallen. Denn nachdem Aug. einmal dem Manichäismus den Rücken gekehrt hatte, vermochte ihn seine Opposition gegen die Pelagianer doch nicht mehr zu der Ansicht von der Sünde als Naturnothwendigkeit zu bewegen. Vielmehr hält er dem Manichäismus gegenüber daran fest, dass alle Natur gut sei, weil alle Natur von Gott stamme und es keine Natur gebe, welche von Gott nicht ihren Ursprung habe, dass die aller Creatur anhaftende Negation nichts Böses an sich sei, dass es kein naturale peccatum gäbe, Op. imp. VI, 5, dass Adam, wie sein Verführer der Teufel, von vorn herein gut von Gott geschaffen werden. Dasselbe betont er in anderer Weise auch gegenüber dem Pelagianismus. Pelagius sah die formale Wahlfreiheit als das höchste im Menschen an und behauptete, dass der Mensch nicht mit gutem Willen, sondern mit dem unverlierbaren Gut des aequilibrium geschaffen sei, mit dem bleibenden Vermögen, frei zwischen gut und böse zu wählen. Kein rechter Zusammenhang unter den Willensentscheidungen kann von Pelagius anerkannt, kein Einfluss einer Willensentscheidung auf das aequilibrium verstattet werden. Indifferenz zwischen gut und böse ist der bleibende Charakter des menschlichen Wesens. So wird das Leben in eine Reihe von einander möglichst unabhängiger Willensentscheidungen zerrissen, und da die Indifferenz zwischen gut und bös als das wahre Gut des Menschen angesehen wird, so ist das Verhältniss zu Gott, dem Urguten, ein möglichst loses; die pelagianische Anschauung ist auf Deismus gegründet. Aug. nun behauptet, dass vielmehr des Menschen wahre Freiheit

die reale sei[1]), dass seine wahre Freiheit darin bestehe, dass er gotterfüllt sei, dass Gott in seinem Willen wirke, dass er zu Gott eine nothwendige Beziehung habe und nicht ihm frei gegenüber stehe; in der Gemeinschaft mit Gott, in dieser guten Richtung des Willens besteht des Menschen wahres Wesen, in dieser zuständlichen Gesinnung, welche er, gemäss dem Verhältniss der Abhängigkeit, in dem die Creatur zu dem Schöpfer steht, als die obedientia bezeichnet. Diese sieht er als die Grundtugend an. civ. Dei c. XIV, 12[2]): obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum. Aug. behauptet, dass der erste Mensch, was Intelligenz und Willen angeht, ursprünglich in diesem Verhältniss zu Gott gestanden habe: er hatte eine gute Willensrichtung, pecc. mer. II, 21, und die Intelligenz, das göttliche Gebot zu verstehen, pecc. mer. I, 36 u. 37. Während Pelagius, um nicht das aequilibrium zu gefährden, leugnete, dass die concupiscentia etwas Böses sei, und sie deshalb auch dem ersten Menschen vor dem Falle zuschrieb[3]), behauptete Aug., dass die concupiscentia erst die Folge von dem Verluste der Herrschaft des Geistes über den Körper sei und den Geist unfrei mache, dass sie also in dem Zustande vor dem Falle nicht sei vorhanden gewesen[4]), und während ferner Pelagius behauptete, dass die Menschen immer sterblich gewesen seien[5]), um nicht aus der Verderbtheit des Körpers die Sterblichkeit ableiten zu müssen, was wieder dahin geführt hätte, dass durch den verdorbenen, mit concupiscentia erfüllten Körper die Wahlfreiheit aufgehoben sei, machte Aug. geltend, dass der Mensch vor dem Fall die immortalitas minor, das posse non mori[6]) gehabt habe, indem er die Nothwendigkeit des Todes erst mit der Verderbniss

1) cfr. de gratia Christi c. 18 — c. 21.

2) cfr. De bono conjugali c. 23.

3) op. imp. VI, 5—7. c. 16.

4) Pecc. mer. II, c. 22.

5) op. imp. VI, c. 16.

6) De correptione et gratia c. 12.

des Körpers und der Unfreiheit des Geistes eintreten liess. Aug. findet es nöthig, den Zustand des ersten Menschen als einen positiv guten hinzustellen, sowohl um von vorn herein den Gedanken abzuschneiden, dass das Wesen des Menschen in dem blossen aequilibrium gegründet sei, und zu erhärten, dass es vielmehr in dem guten gotterfüllten Geiste beruhe, der den Körper beherrsche, als auch um dem manichäischen Irrthum von einem Urbösen zu begegnen.

Freilich konnten nun die Manichäer ihm entgegenhalten, woher er das Böse ableiten wolle, wenn der Mensch eine gute Willensrichtung von vorn herein gehabt habe. Es blieb für Aug. kein anderer Ausweg offen, als die formale Wahlfreiheit bis auf einen gewissen Grad anzuerkennen, wenn er weder von Gott, noch von einem Urbösen die Sünde ableiten wollte. Allein dem Pelagianismus gegenüber, sowie von seiner Grundanschauung aus, dass alle positive Kraft von Gott stamme, musste sein Interesse sein, den Spielraum der Freiheit möglichst zu beschränken und nur soweit sie gelten zu lassen, als sie für die Erklärung der Sünde ganz unerlässlich war.

Demgemäss behauptet nun Aug., dass die gute anfängliche Willensrichtung des Menschen keineswegs schon eine vollkommene gewesen sei; zu dem non posse peccare habe er sich noch nicht aufgeschwungen, wenn er auch das posse non peccare in der allerdings nicht unverlierbaren guten anfänglichen Willensrichtung gehabt habe, und in Folge davon, da Aug. ja den Tod von der Sünde abhängig denkt, sei er auch der immortalitas major, des non posse mori noch nicht theilhaftig gewesen. Was nun Aug. weiter bemerkt, Gott habe dem Menschen noch eine grössere Fülle von Gütern, als er anfangs hatte, wollen zu Theil werden lassen, und wenn der Mensch sich gut entschieden hätte, dann hätte er als Lohn für sein *meritum* die Unmöglichkeit des Abfalls von Gott bekommen[1]), so könnte es hiernach zwar schei-

1) corr. et gr. c. 10, § 27 u. 28.

nen, als ob Aug. ein grosses Gewicht auf die formale Wahlfreiheit legte, indem er dieselbe für unentbehrlich hielt, um einen positiven Fortschritt in der ethischen Entwickelung der Creatur für den Fall anzunehmen, dass die Creatur den richtigen Gebrauch von der Wahlfreiheit machen würde. Indes, wenn man seine Lehre von der völligen Ohnmacht des Menschen, von der absoluten Wirksamkeit der göttlichen Gnade, seine Betonung der realen Freiheit in Erwägung zieht, wird man sich dahin bescheiden müssen, dass für Aug., wenigstens in seiner letzten Periode, die Lehre von der formalen Freiheit hauptsächlich um der Erklärung der Sünde willen Werth hat. Denn dass die Creatur ein meritum habe, daran ist ihm wenig gelegen [1]). Er sagt Ench. 105: Ordo praetermittendus non fuit, in quo voluit Deus

1) *Nirschl*, a. a. O. S. 66, meint hierauf ein grosses Gewicht legen zu müssen. Allein am Verdienst liegt Aug. in seiner späteren Zeit nicht viel, wenn er auch beiläufig dasselbe erwähnt, und wenn er es auch früher den Manichäern gegenüber mehr betonte, als er die Bücher de libero arbitrio, selbst noch das letzte, dritte, schrieb, welches *Nirschl* citirt. Der Grund, warum Aug. später die Wahlfreiheit Adams noch annimmt, ist der, dass er das Böse nicht auf Gott will kommen lassen. Dass Wesen mit solchem freien Willen existiren, ist nach ihm ferner nothwendig, damit alle Grade der Wesen vertreten sind, also um der vollkommenen Harmonie der Welt willen. Wenn Aug. von den guten Engeln betonte, dass sie durch ihr Verdienst den Lohn der Unverlierbarkeit der Seligkeit vermöge ihrer Willensentscheidung gewonnen hätten, corr. et gratia c. 10, so musste er soviel zugeben, wenn er die Freiheit nicht ganz aufheben wollte, und beweist dies keine besondere Vorliebe für die Annahme des Verdienstes, zumal der Begriff des Verdienstes unter den Menschen nur auf Adam angewendet werden könnte, da durch den Gattungszusammenhang die Wahlfreiheit der übrigen Einzelnen aufgehoben wird, indes Aug. die Engel als Einzelne betrachtet. Wie wenig Gewicht er aber in seiner späteren Zeit auf Verdienst und Freiheit legt, beweist seine Lehre von der Gnade und Prädestination, und wenn schliesslich auch wieder das Verdienst zur Hinterthür hereinkommt, indem die verlorne Taufgnade theilweise durch gute Werke soll wieder gewonnen werden, so ist er sich dabei nicht bewusst, gegen seinen Grundsatz von der allwirkenden Gnade zu verstossen. Das Nähere s. unten bei der Lehre von der Gnade.

ostendere, quam bonum sit animal rationale, quod etiam non peccare possit, *etsi sit melius, quod peccare non possit.* Die formale Freiheit beschränkt Aug. dahin, dass der erste Mensch nicht etwa im Stande war, durch sie ein ethisches Gut selbstständig zu produciren, ja nicht einmal durch seine Entscheidung selbstständig in der bisherigen ethischen Stellung verharren konnte. Vielmehr Gott gab dem Menschen zu der Erfüllung seines praeceptum noch eine besondere Unterstützung. Hätte diese Gott ihm nicht zu Theil werden lassen, so hätte er jedenfalls nicht in dem Guten beharren können [1]). De nat. et grat. c. 48: Si de . . . . . sana hominis natura loqueretur, quam modo non habemus, nec *sic* recte diceret (Pelagius), quod non peccare nostrum tantummodo sit, quamvis peccare nostrum esset: nam et tunc esset adjutorium Dei et tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant, se praeberet volentibus. Vermöge dieses adjutorium hatte der Mensch die Fähigkeit, in dem Guten zu beharren, hatte aber auch die Möglichkeit das adjutorium abzuweisen, und darin allein besteht seine formale Freiheit. Enchir. 106: Sicut mori est in hominis potestate cum velit (nemo est enim, qui non se ipsum . . . . . non vescendo possit occidere) ad vitam vero tenendam voluntas non satis est, si adjutoria elementorum . . . . . desint, sic homo in Paradiso ad se occidendum relinquendo justitiam idoneus erat per voluntatem, ut autem ab eo teneretur vita justitiae parum erat velle, nisi ille, qui eum fecerat, adjuvaret. Das Gutbleibenwollen nützte noch nichts, wenn nicht Gott das Gutbleiben gab: aber wenn er gut bleiben wollte, so gab ihm Gott auch das Gutbleiben; das Gutbleibenwollen aber zeigte sich darin, dass er das adjutorium wollte, dass er die göttliche Hülfe annahm. Nur in dem Annehmen dieses adjutorium, welches ihm ermöglichte, in dem Guten zu beharren, konnte sich seine formale Wahlfreiheit bethätigen. De

1) corr. et gratia c. 11 u. 12. pecc. mer. II, 18.

corr. et gratia c. 10. 12: Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus: sed sane habuit, in qua si permanere vellet nunquam malus esset et *sine* qua etiam cum libero arbitrio bonus esse *non* posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset ..... Liberum arbitrium ad malum sufficit, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotente bono. Quod adjutorium si homo ille per liberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus: sed deseruit et desertus est: tale quippe erat adjutorium, quod desereret, cum vellet et in quo permaneret si vellet, non quo fieret, ut vellet (§ 31). Aug. also beschränkt die Wahlfreiheit, soweit er kann[1]); sie ist kein positives Vermögen, nicht einmal soweit, dass der Mensch es in seiner Gewalt hat, im Guten zu verharren. Auch um dies zu können, bedarf er der göttlichen Hülfe. Wollte Aug. nun auch behaupten, dass das Wollen dieser göttlichen Hülfe wieder nur durch göttliche Thätigkeit möglich sei, dass der Mensch auch diese Hülfe nicht aus eigener Entscheidung zu bejahen vermöge, so hätte entweder Gott dieses Bejahen gewirkt; dann wäre ein Abfall unmöglich gewesen — oder Gott hätte es nicht bewirkt;

1) *Nirschl*, a. a. O., meint S. 45, es sei der böse Wille nach Aug. ein spontaner Willensact, nicht Mangel, sondern actueller Abfall. S. 48 Anm. S. 59. Es ist richtig, dass das deficere nicht nothwendige Folge der dem endlichen Wesen anhaftenden Negation ist: aber andrerseits hätte bestimmter hervorgehoben werden können, dass das Böse möglich ist, weil in uns Negation ist, und dass Aug. keineswegs auf die formale Wahlfreiheit grosse Stücke hält, da er sie möglichst beschränkt, und Wesen, die mit ihr begabt sind, für weit geringer hält, als solche, die peccare non possunt. Es ist nicht richtig, dass Aug., wie *Nirschl* S. 63 ff. ausführt, den freien Willen als unser höchstes Gut ansehe. Denn wie wir unten sehen werden, hat er für die Christen in seiner abschliessenden Periode weder Erhaltung noch Wiederherstellung der formalen Wahlfreiheit gelehrt. Aug. nimmt sie bei Adam an, um die Sünde nicht auf Gott schieben zu müssen. In soweit können wir *Nirschl* beistimmen. Aber im Uebrigen sucht Aug. sie sorgfältigst zu beseitigen, was natürlich von *Nirschl* nicht kann anerkannt werden, da er die Uebereinstimmung Aug.'s mit der katholischen Lehre nachweisen zu müssen meint.

dann wäre der Abfall nothwendig gewesen, dann wäre die Freiheit nur Vermögen zum Abfall, d. h. sie wäre böse. Aug. also hat das Geringste von positiver Thätigkeit der Selbstständigkeit der Creatur zugeschrieben, was er ihr zuschreiben konnte, nur soweit es nöthig war, um das Böse als vermeidlich darzustellen, und die Schuld nicht Gott, sondern der Creatur zuzuweisen: corr. et gratia c. 11 § 32: Si autem hoc adjutorium vel homini vel angelo[1]) defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique *sua culpa* cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Gott giebt das adjutorium; wenn der Mensch es nicht will, ist es seine Schuld. Aug. beschränkt übrigens auch darin die Freiheit, dass er nur Adam dieselbe zuschreibt und in ihm Alle fallen lässt, so dass man also wohl sagen kann, soweit er konnte, hat er die Wahlfreiheit eingeengt. Indem aber Aug. die göttliche Thätigkeit möglichst walten lässt, wird zugleich die Sünde Adams vergrössert, indem er trotz der göttlichen Hülfe, trotz seiner vortrefflichen Anlagen, die ihm Gott gegeben, trotz seines anfänglich guten Willens und seiner klaren Intelligenz doch gefallen ist, und diese Vergrösserung der Sünde Adams kommt Aug. zu Statten, sofern die unendlich schweren Folgen, welche er an seinen Fall knüpft, dann eher begründet sind[2]), wiewohl andrerseits der Fall bei einer schon vorher vorhandenen guten Willensrichtung unerklärlich wird, worauf freilich Aug. nicht reflectirt.

Fragen wir nach der metaphysischen Grundlage dieser Theorie, so kommt in Betracht, dass jedes Vermögen der Selbstständigkeit Gott gegenüber auf Negation gegründet ist

---

1) Man könnte die Entscheidung des Menschen für das Böse auf die Verführung des Teufels zurückführen; aber damit wäre die Frage, woher das Böse komme, nur verschoben, wie Aug. selbst einsieht.

2) De pecc. mer. I, 37. corr. et gratia c. 12 § 35. civ. XIV, 12. op. imp. VI, 7.

und dass alle Veränderungen durch die Negation hervorgerufen werden. Die Selbstständigkeit der Creatur zeigt sich zunächst in ihrer Selbstbehauptung. Die positive Kraft der Selbstbehauptung stammt zwar von Gott: indes ist doch jede Creatur mit einer eigenthümlichen Existenzkraft begabt, hat ihre eigenthümlichen Gesetze und sucht in ihrer Eigenthümlichkeit zu verharren. Da nun die Eigenthümlichkeit als solche nur durch die Negation ermöglicht ist, so kann auch die Selbstbehauptung in dieser Eigenthümlichkeit nicht einzig auf Rechnung der divina operatio geschrieben werden. Was nun die Veränderungen angeht, so kommen diese zwar durch die Negation zu Stande; man wird aber keineswegs immer negative Producte derselben aufweisen können; vielmehr wenn die Negation abnimmt, zurückgeht, so kann ein Wachsthum an positiver Kraft eintreten, weil die göttliche operatio dann mehr wirken kann.

Fragt man nun, wie sich der freie Wille von den anderen Creaturen unterscheide, so besteht die Differenz darin, dass die andern Creaturen nach der Bestimmung des Weltplans mit Nothwendigkeit sich behaupten oder verändern, indes bei dem freien Willen Adams keine Nothwendigkeit durch den göttlichen Weltplan gegeben ist[1]). Da nun der freie Wille auch Negation in sich hat und seine Selbstständigkeit auf derselben beruht, so wird sich die Möglichkeit der Selbstbestimmung auf das Gebiet beschränken, welches der Negation angehört. Dieses Gebiet umfasst nun zunächst die Selbstbehauptung. Diese wird auch für den Willen einerseits von Gott gewirkt sein, wie alles Positive von ihm kommt; aber sofern sie doch Behauptung eines eigenthümlichen Wesens ist, wird sie auch auf einer gewissen Selbstständigkeit der in dem Willen vorhandenen Negation beruhen. Diese Selbstständigkeit innerhalb der Selbstbehauptung macht Aug. hier auch geltend, aber so beschränkt, wie es immer möglich ist, indem sie nur in der Zustimmung zu der göttlichen

1) civ. XII, 8. V, 10. Enchir. 105. corr. et gratia c. 12. §. 37.

Erhaltung und Unterstützung besteht. Es kann sich die Selbstständigkeit zweitens beziehen auf eine Veränderung. Da diese Veränderung aber nicht im göttlichen Rathschlusse bestimmt ist und Gott gegenüber selbstständig sein würde, so kann sie keine Mehrung der positiven Willenskraft hervorbringen. Diese kann durch eine Gott gegenüber selbstständige Willensentscheidung schlechterdings nicht gewonnen werden, da von Gott alles Positive kommt. Soll Gott gegenüber mehr Selbstständigkeit erzielt werden, so muss die Negation mehr Macht bekommen, die positive Kraft abnehmen, die Seinskraft vermindert werden. Der Wille kann, wenn er Gott gegenüber Selbstständigkeit sucht, nur sich verderben. Der Wille also vermag entweder Gott sich unterzuordnen, indem er in dem adjutorium divinum beharrt oder wenn er Gott gegenüber mehr Selbstständigkeit erstrebt, kann er deficere[1]).

Der allgemeine Möglichkeitsgrund für diesen Abfall besteht darin, dass die Creatur veränderlich, de nihilo ist: aber daraus folgt nicht, dass er stattfinden muss. Vielmehr wird er durch den Willen der Creatur, der so weit, wie irgend möglich, wenn noch Wahlfreiheit bestehen soll, beschränkt ist, indem er entweder die göttliche erhaltende und unterstützende Thätigkeit bejahen oder zu seiner eigenen Vernichtung beitragen kann. civ. XIV, 11: porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam sed contra naturam, quia vitium est, tamen ejus naturae est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse: sed in (natura) ea, quam creavit ex nihilo, non quam genuit creator de semetipso. civ. XII, 6: Quaerat cur eam (voluntatem malam homo) fecerit, utrum quia natura est an quia ex nihilo facta est et inveniet, voluntatem malam non

1) cfr. *Julius Müller*, „Die christliche Lehre von der Sünde." 5. Aufl. S. 354. 355, wo Aug. als Infralapsarier angesehen wird; S. 401 ff., wo ebenfalls das Böse als Privation aufgefasst ist, als nicht sein sollende Minderung der Realität. S. 404.

ex eo esse incipere, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo facta natura est. c. 7 [1]): Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens sed deficiens quia nec illa effectio sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est ad id quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem. Causas porro defectionum istarum cum efficientes non sint, ... sed deficientes velle invenire tale est ac si quisquam velit videre tenebras..... Ea quippe, quae non in specie sed in ejus privatione sciuntur, si dici aut intelligi potest, quodammodo nesciendo sciuntur, ut sciendo nesciantur. Es ergiebt sich hieraus für den Begriff des Bösen ganz klar, wie dasselbe einerseits eine Verringerung der Seinskraft und andrerseits ein Streben nach Selbstständigkeit, ein appetitus quidam propriae potestatis [2]) ist, ein Aufgeben der Stellung, in welcher wir rechtmässig zu Gott stehen. Beides ist untrennbar verbunden, das Verachten der göttlichen Auctorität, die superbia und die Privation, da man in der superbia sich von der Quelle des Seins abwendet. Beides ist gegen das innerste Wesen des Menschen, indem seine Existenzkraft, die allein auf der Gemeinschaft mit Gott beruht, dadurch vernichtet wird. Ehe wir diese Grundanschauung Aug.'s im Einzelnen weiter verfolgen, wollen wir diesen Begriff der formalen Freiheit noch im Verhältniss zu dem Rathschlusse betrachten.

Es wird schwer halten, wenn einmal die Wahlfreiheit zugegeben ist, zu vermeiden, dass die endliche Creatur durch diese Fähigkeit die Möglichkeit hat, auf den Weltplan mitgestaltend einzuwirken. Wenn Aug. sagt: quamquam praescivit, non praedestinavit [3]), so ist Gottes Vorherwissen durch die künftige Willensentscheidung Adams bestimmt und durch dieses Vorher-

1) civ. XIV, 27. De gratia Christi c. 19. Ench. c. 23. Trin. VIII, 3.

2) Pecc. mer. II, 19: Praecedit in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam.

3) civ. XIV, 27. XXII, 1. V, 9. 10.

wissen ist auch wieder Gottes Wollen des von dieser Entscheidung nach gewissen Seiten abhängigen Weltplanes bedingt. Dann aber ist Gottes völlige Unabhängigkeit in Bezug auf die Gestaltung des Weltplans, welche Aug. doch annehmen muss, wenn Gottes Wissen und Wollen sich mit seinem Wesen decken sollen, nicht völlig gewahrt. Dazu kommt, dass in das göttliche Wollen auf diese Weise der Unterschied zwischen velle und sinere eingetragen wird, ein Widerspruch mit der göttlichen Einfachheit, von dem schon oben die Rede war. Doch betrachten wir nun den Begriff der Sünde selbst etwas genauer!

b. Das Wesen der Sünde.

Der Grundbegriff der Sünde ist nach Aug. der, dass sie eine freiwillige Verringerung der Seinskraft und zugleich ein Streben nach falscher Selbstständigkeit sei, was sich Beides unmittelbar nothwendig deckt. Sie ist privatio boni und superbia und darum privatio, weil superbia, d. h. Abfall von der Quelle aller Realität; und weil superbia, d. h. Abfall von dem Sein, ist sie privatio. Enchir. 23: nequaquam dubitare debemus, rerum, quae ad nos pertinent, bonarum causam non esse nisi bonitatem Dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea. Ench. c. 12: bonum minui malum est. civ. XIV, 11. Trin. VIII, 3. civ. XII, c. 6. c. 7. Ench. 11: Quid est aliud quod malum dicitur nisi privatio boni: . . . . . animorum vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Pecc. mer. II, 19: Extolli in superbiam propriae voluntatis est hominum non operis Dei. Dieser Abfall ist nun aber Etwas, das nicht sein soll, das die Natur verdirbt, das gegen die Natur ist, weil es ein nicht durch Gottes Weltplan bestimmtes Verringern der Seinskraft ist: es ist gegen die eigene Natur, der es wesentlich ist, mit Gott in Einklang zu sein. civ. XII, 6: Non res inferior voluntatem malam facit sed rem inferiorem *prave* atque *inordinate* ipsa, quia facta est, ap-

petivit. Es ist die Sünde ein amor perversus, inordinatus, ein Umsturz der ursprünglichen Ordnung. Sie ist, wenn man unter dem Gesichtspunkt der superbia sie ansieht, ein Aufgeben der obedientia, weil ein Streben nach Unabhängigkeit von Gott. Sie ist wie unnatürlich, weil ein Verderben der Natur, so unsittlich, weil ein Handeln gegen die Grundtugend der obedientia. Aug. beschreibt sie als ein Verletzen des praeceptum, macht aber ausdrücklich darauf aufmerksam, dass die Stellung der obedientia, welche das Grundgebot ist, mit der Sünde aufgegeben sei und dass das einzelne praeceptum an und für sich irrelevant gewesen wäre, wenn es sich nicht um die Grundtugend des Gehorsams gegen Gott gehandelt hätte [1]). Pecc. mer. II, 21: Serviebant Deo vehementer sibi commendata pietate obedientiae, qua una colitur Deus. Quae per se ipsa quanta sit, quamque sola sufficiat ad tuendam rationalem sub creatore creaturam non potuit excellentius intimari quam ut a ligno prohiberentur non malo. Dieses sich zum Nichts wenden gestaltet sich näher dahin, dass man sich und die weltlichen Dinge erstrebt, sofern sie leer sind, sofern sie dem Nichts angehören, sofern sie von Gott getrennt sind, nicht so sie will, wie sie von dem göttlichen Willen bestimmt sind und ihre Ordnung und Harmonie haben, nicht will, was in ihnen essentiell ist [2]). Das Böse existirt nie an sich, wie die Negation nicht an sich existirt, sondern nur an einer Essenz. civ. XII, 3: Unde colligitur, quamvis non

1) De bono conjugali c. 23.

2) Es scheint mir die Sünde des Hochmuthes, der Selbstliebe, der Habsucht sehr gut mit dem privativen Begriff des Bösen zu stimmen; es wird von der Seele das Nichtige erstrebt und damit entleert sie sich selbst. Sie erstrebt das Nichtige an den Dingen, das Ungöttliche, nicht Essentielle in ihnen. Es ist deshalb wohl nicht ganz gerechtfertigt, Aug. ein Abgehen von dem privativen Begriff des Bösen darum zuzuschreiben, weil er die Sünde als Hochmuth etc. beschreibt. Denn es wird immer bei diesen Sünden nicht das Essentielle des Ich oder der Dinge, sondern das, was an ihnen nichtig ist, erstrebt nach Aug.'s Meinung. Dies mit Bezug auf *Müller* a. a. O. I, 407.

possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono, quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse nec in summo posse bono nec nisi in aliquo bono. Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam; quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis initio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. Ench. 12. 13. Die Sünde, welche Stolz und Verderbniss zugleich [1]) ist, hat Aug. im Einzelnen weiter beschrieben nach Seiten des Intellectes und Willens. Enchir. c. 23 u. 24: hoc (deficiens voluntas) primum est creaturae rationalis malum, id est privatio boni: deinde jam etiam nolentibus subintravit ignorantia rerum agendarum et concupiscentia noxiarum, quibus comites subinferuntur error et dolor: quae duo mala, quando imminentia sentiuntur ea fugitantis animi motus vocatur metus. Porro animus, cum adipiscitur concupita, quamvis perniciosa vel inania quoniam id errore non sentit, vel delectatione morbida vincitur vel vana laetitia ventilatur. Ex his morborum non ubertatis sed *indigentiae* tanquam fontibus omnis miseria rationalis naturae emanat. Trin. XII, 9. X, 5. civ. XV, 6. De Perfectione justitiae c. 2: In tantum (natura) sana non est, in quantum id quod faciendum est aut caecitate non videt aut infirmitate non implet, dum caro concupiscit adversus spiritum. Pecc. mer. II, 17: Ignorantia et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem, ne moveatur ad faciendum opus bonum vel ab opere malo abstinendum. Dass die ignorantia Folge der Sünde sei, dass der Intellect durch dieselbe getrübt werde, dass sich in ihm die privatio geltend mache und der Ungehorsam, da man sich von dem Licht, der Quelle der Erkenntniss abgewandt hat, das

1) civ. XIV, 13: Elatio, quae in vitio est, eo ipso respuit subjectionem et cadit ab illo, quo non est quicquam superius et ex hoc erit inferius et fit quod scriptum est: Dejecisti eos, cum extollerentur; .... ipsum extolli jam dejici est.

gaben die Pelagianer Aug. noch eher zu. Hingegen entbrannte der Streit, als es sich um die infirmitas des Willens handelte, welche auch Folge der Privation sei und in der sich die inobedientia zeige, da die superbia lediglich Willensschwäche sei. Pelagius wollte die infirmitas des Willens nicht zugeben, das Gesetz, welches den Verstand erleuchte, könne so gut selig machen als das Evangelium. Hier betont Aug. mit aller Schärfe, dass so gut wie der Intellect auch der Wille in seiner Kraft geschwächt sei. Als den Hauptsitz der Schwäche des Willens betrachtet Aug. die concupiscentia, welche die Pelagianer für nicht sündlich erklärten [1]). Der Geist hat um seiner Schwäche willen die Herrschaft über den Körper verloren; dieser hat dem Geiste gegenüber Freiheit, ist ungehorsam gegen den Geist, dem er dienen sollte. Aber auch diese Freiheit ist lediglich Schwäche; denn Krankheit und Tod, also auch Zerstörung der Körperkraft ist Folge des Ungehorsams des Körpers. Aug. ist übrigens durchaus der Meinung, dass die concupiscentia erst Folge der infirmitas des Willens sei und nicht etwa umgekehrt. De pecc. mer. II, 22: Postquam facta est illa transgressio et anima inobediens a lege domini aversa est, habere coepit contra eam servus ejus, hoc est corpus ejus legem inobedientiae ... quod imperio nostro caro non servit, ... hoc fit per infirmitatem, quam peccando meruimus [2]). Die concupiscentia stammt in erster Instanz nicht aus dem Körper, sondern aus dem spiritus desertor. Die Bedürfnisse des Körpers an sich wären unschuldig ohne die concupiscentia, wie auch Christus einen Körper ohne concupiscentia hatte [3]). civ. XII, 8: Deficitur non ad mala sed male, id est non ad malas naturas sed ideo male, quia contra

1) Opus. imp. VI, 14.

2) opus. imp. VI, 14. Genes. ad. lit. X, 12. civ. XIV, 3: nec caro corruptibilis animam peccatricem sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.

3) De nat. et gratia c. 61.

ordinem naturarum. . . . . Nec luxuria vitium est pulchrorum suaviumque corporum sed animae perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus spiritaliter pulchrioribus . . . . . coaptamur. — Es erhellt, wie Aug. nach Seiten des Geistes in Willen und Intellect, wie nach Seiten des Körpers die Sünde zugleich als Ungehorsam und Privation, Verderben der ursprünglichen Kraft betrachtet. Blicken wir auf die formale Freiheit zurück, so ist klar, wie wenig positives Gewicht Aug. auf dieselbe legen kann, wie sie nur dazu dient, die Sünde zu erklären, da sie ja doch nur verderbliche Veränderungen bei den Menschen hervorgerufen und bei einer Aenderung zum Guten nicht mitzuwirken hat.

Als die Folgen der Sünde erkennt Aug. die Strafen und die Schuld. Was zunächst die Strafe angeht, so betrachtet er die auf die erste Thatsünde folgende Sünde schon unter dem Gesichtspunkt der Strafe. opus imp. VI, 17: Caecitas igitur cordis, qua nescitur, quid justitia vetet et violentia concupiscentiae, qua vincitur etiam, qui scit, unde debeat abstinere, non tantum peccata sed *poenae* sunt etiam peccatorum. op. imp. VI, 14: Nisi prius homo faceret peccando quod vellet, non pateretur concupiscendo, quod nollet. De perf. just. c. 4: ipsa sanitas est vera libertas: quae non perisset, si bona permansisset voluntas: quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas. Alle Sünden ausser der ersten Sünde Adams können zugleich als poena peccati betrachtet werden. Diese Ansicht hat zur Voraussetzung, dass die Sünde als ein Uebel angesehen wird, das dem Menschen um seines Abfalles willen zugefügt wird. Gegenüber dem Pelagianismus kam Aug. diese Anschauung sehr zu Statten, da die Sünde unter dem Gesichtspunkt der Strafe aufgefasst als Etwas betrachtet werden musste, das nicht von unserem Belieben abhängt, das uns nothwendig auferlegt ist und das deshalb auch nicht von uns irgendwie entfernt werden kann, wenn Gott nicht

hilft. Von hier aus konnte es ihm leicht werden, die Erbsünde zu vertheidigen. Es stimmt diese Betrachtungsweise völlig damit zusammen, dass die Sünde als ein defectus angesehen wird. Denn da die positive Willenskraft durch den Abfall vermindert ist und neue Kraft nur von Gott kommen kann, von dem alles Positive stammt, so muss die völlige Ohnmacht des Willens zum Guten die nothwendige Folge sein. Die Stärke dieser Auffassung liegt darin, dass es nicht in des Menschen Belieben gestellt ist, wenn er eine böse Handlung gethan hat, die Folgen derselben für ihn selbst ungültig zu machen. Vielmehr haben die einzelnen Handlungen einen Einfluss auf den Menschen, dem er sich nicht entziehen kann, bestimmen seine Willensrichtung und gehen nicht spurlos an seiner Freiheit vorüber. Dieses Gesetz betont Aug. den Pelagianern gegenüber mit allem Nachdrucke, indem er den Act des Falles Adams als Grund seiner Unfreiheit und diesen Zustand der Unfreiheit als seine weiteren Willensentscheidungen bestimmend ansieht. Der verdorbene Wille ist nicht mehr frei. Als Adam fiel, so war es zwar sein Wille, von Gott sich abzuwenden, aber nicht sein Wille, sich durch solche Entscheidung seine Freiheit zu nehmen; die Unfreiheit war eine von ihm nicht gewollte unangenehme Folge seiner Handlung, eine Strafe; nun weiter zu sündigen war eine necessitas, die von ihm nicht abhing, da sein Zustand krank war. Opus. imp. IV, 100: Est omnino sine voluntate peccatum, id est: manet: non enim maneret, nisi esset utique, quod maneret: sed ut esset quod maneret sine voluntate, non est factum nisi voluntate: si tamen peccatum tantummodo peccatum sit, non etiam poena: hac enim quisque peccat invitus. Sic ergo utrumque verum est et esse non posse sine voluntate peccatum, et esse posse sine voluntate peccatum .... cur non intelligimus etiam peccatum et sine voluntate esse non posse, quia sine illa non potest existere, ut sit; et sine voluntate esse posse, quia sine illa potest manere, cum jam sit. c. 102: Sine voluntate non potest esse

(peccatum), quia sine voluntate non potest existere ut sit: sine autem voluntate potest esse, quia sine voluntate potest manere quod existit. Perf. just. c. 2. Es giebt eine zuständliche Sünde; die ist nicht mit unserem Willen da, wiewohl aus diesem bösen Zustande actuelle Sünden sowohl mit als auch ohne Willen hervorgehen können. Nach dem Fall aber ist der Wille ohnmächtig, Gott wohlgefällige Werke hervorzubringen, und diese Ohnmacht ist poena peccati.

Es sind noch eine Reihe anderer Strafen, welche auf die Sünde folgen und welche im Allgemeinen als die Uebel bezeichnet werden können, die unsere beatitudo rauben, indes das ohnmächtige Streben nach derselben uns unverwüstlich zurückbleibt. Ench. 25: Quae tamen natura in malis suis non potuit amittere beatitudinis appetitum. Die Seligkeit hat der Mensch vor Allem verloren durch sein Abwenden von Gott. Aber alle die äusseren Uebel, wie der Schweiss der Arbeitenden, der Schmerz der Gebärenden, Krankheit, leiblicher und geistiger Tod, welche Strafe für die Sünde sind und welche auch als Strafe für die Sünde dem Menschen erscheinen, haben die Seligkeit vollends zerstört. Man könnte darüber streiten, ob nach Aug. diese Uebel positive oder natürliche Strafen sind. *Wiggers* [1]) ist der ersten Meinung. Allein es dürfte doch schwer fallen zu erweisen, dass die Strafen in dem Sinne positive seien, dass sie, weil willkürlich, ebenso gut andere sein könnten. Aug. sieht sie jedenfalls in dem Sinn als natürliche an, dass sie sich nach den in dem Rathschluss bestimmten Gesetzen verwirklichen. So ist es an sich, nach dem dem Willen immanenten Gesetze nothwendig, dass die Freiheit nach dem Fall verloren geht: so ist Krankheit und Tod eine nothwendige Folge, wenn auch nicht von dem Essen der verbotenen Frucht (wie *Wiggers* mit Recht sagt a. a. O. S. 104), so doch von der falschen Selbstständigkeit des Körpers in der

1) Augustinismus u. Pelagianismus S. 100. 104. 105 ff.

concupiscentia, welche zugleich Schwäche ist. Pecc. mer. I, 16: Quando peccavit Adam ....., tunc ejus corpus quamvis esset animale ac mortale, gratiam perdidit, qua ejus animae ex omni parte obediebat. Tum ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate. Tunc etiam morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa, in qua creati sunt, stabilitate aetatis amissa per mutabilitates aetatum irent in mortem. Quamvis ergo annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Es ist hier die Macht der Negation im Körper, der Privation der Körperkraft als durch den Fall verderblich wirkende so beschrieben, dass sie die Veränderungen der Alter hervorrief, und statt die stabilitas im jugendlichen Alter zu behalten, der Körper in den Zustand der Schwäche gerathen ist, aus welchem die Wechsel der Alter und endlich der Tod, wie natürlich auch die Krankheiten hervorgehen. Der Schmerz ist ebenso die Folge der concupiscentia rerum noxiarum, welche die fons indigentiae ist [1]), wie ja auch der Schmerz immer ein testimonium boni ademti [2]), also einer Wirkung der Negation ist. Am ehesten könnte man noch geneigt sein, in dem Verfallen der sündigen Menschen an den Teufel eine positive Strafe zu sehen. Allein Aug. betont auch hier, dass es natürlich sei, dass eine schwächere sündige Creatur einer stärkeren sündigen Creatur unterworfen werde. Natura fortior, id est angelica natura, inferiorem naturam, id est humanam vitii societate subditam tenet .... quid ergo mirum vel iniquum est, ut immundo spiritui subdatur homo .... propter immunditiam suam? De pecc. orig. c. 40. Trin. XIII, 12. Vollends aber die intensivste Strafe ist wesentlich nur eine aus der Natur der Sache nothwendig folgende, der zweite Tod, der ja selbst Nichts ist als die dauernde abalienatio a vita Dei, also Nichts als die

1) Enchir. c. 24. 2) civ. XIX, 13.

höchste Steigerung der Sünde selbst, welche ja eben in dem deficere von dem summe esse besteht. Enchir. 113: manebit ergo sine fine mors illa perpetua damnatorum id est alienatio a vita Dei. Die Strafen sind nichts Anderes als die Beraubung eines Gutes, welche um der Sünde willen stattfindet. Diese Beraubung, diese Verringerung der positiven Güter ergiebt sich nothwendig, nachdem einmal der Mensch durch seinen freien Willen seine Existenzkraft gemindert hat. Es vollziehen sich nun nach nothwendigem Gesetze, das der Weltplan bestimmt hat, die Strafen. Nach nothwendigem Gesetze ist aber auch für die Strafen eine Grenze gesetzt. Uebel kann nur an einem Gut sein, Negation nur an dem Positiven. Also können die Strafen nicht bis zur Vernichtung fortschreiten; etwas Positives muss immer noch zurückbleiben, eine natura, an der die Strafe vollzogen werden kann, die als natura immer noch gut und nur soweit die Negation sie angefressen hat, dem Verderben ausgesetzt ist [1]). So sind also die Strafen natürliche und nach dem Rathschlusse bestimmte und die Grenze der Strafen ist auch durch die Natur der endlichen Wesen bestimmt, die nicht völlig vernichtet werden kann, da es keine reine Negation giebt.

Wie wenig Aug. geneigt ist, willkürliche positive Strafen anzunehmen, als ob Gott selbst irgendwie unmittelbar strafend eingriffe, das erhellt noch ganz besonders daraus, dass er auch hier mit grosser Consequenz an der Unveränderlichkeit Gottes festhält. Von dem göttlichen Zorne über die Sünde sagt Aug. Trin. V, 16: cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi

1) civ. XIX, 13. Nec ipsius Diaboli natura, in quantum natura est, malum est: sed perversitas eam malam facit . . . Bonum Dei, quod illi est in natura, non eum subtrahit justitiae Dei, qua ordinatur in poena: nec ibi Deus bonum insequitur quod creavit, sed malum, quod ille commisit: neque enim totum aufert, quod naturae dedit: sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat, quod ademit.

mutantur, non ipse, sicut lux infirmis oculis aspera firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua. Die ira Dei hat keinen objectiven Grund in Gott: sie erscheint in der Welt, wenn Gott die Sünde straft, was nach dem Weltplan geschieht, aber ohne Veränderung seiner Thätigkeit. Trin. XIII, 16: (Ira Dei) nihil est aliud quam justa vindicta. civ. XV, 25: Ira Dei non perturbatio animi ejus est sed judicium, quo irrogatur poena peccato. In dem Sinne also ist vollends nicht an eine positive Strafe zu denken, dass Gott auf eine besondere Weise thätig wäre, um zu strafen. Man kann nicht übersehen, dass hier ein deistischer Zug verborgen liegt. Auch hier treten die Veränderungen, durch welche die Strafen entstehen, selbstständig auf und entwickeln sich bei unveränderter göttlicher Thätigkeit mittels der nach dem Rathschluss sich bewegenden Negation. Auch hier ist die unveränderliche Thätigkeit Gottes durch den Rathschluss mit den Veränderungen verbunden, da diese in dem Rathschluss bestimmt sind.

Wenn nun aber so die Strafen als natürliche angesehen werden müssen, also als selbstverständliche Folgen der Sünde, so will doch Aug. keineswegs darum dem Begriff der Strafe zu nahe treten. Vielmehr innerhalb der Weltsphäre dient diese Ordnung der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Aug. bleibt dabei nicht stehen, dass nach nothwendigem natürlichem Gesetze aus der Sünde Uebel folgen. Vielmehr offenbart sich darum in dieser Ordnung die göttliche Gerechtigkeit, weil es nicht nur natürlich nothwendig, nicht nur Folge der Degradation unseres Wesens durch die Privation ist, sondern weil es auch gerecht ist, dass Uebel mit der Sünde verbunden sind. Gerecht ist es darum, weil mit der Sünde Schuld gegeben ist und um dieser Schuld willen wird das Uebel zur Strafe. In diesem Zusammenhange blickt Aug. auf die zwei Uebel, welche er am meisten im Verhältniss zu der Erlösung hervortreten lässt, auf das Verpfändetsein an den Teufel und den Tod.

Aug. kennt zwar auch den pädagogischen Zweck der Strafe, bleibt aber bei dieser Betrachtung nicht stehen, da er ja keine Apokatastasis lehrt und die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in der Strafe sieht. Das führt uns auf den Begriff der Schuld.

Man kann nicht sagen, dass Aug. dem Begriffe der Schuld ein eingehenderes Nachdenken gewidmet habe, wiewohl er oft davon spricht. Die Schuld hat nach Aug. zwar Objectivität; allein gerade so, wie wir bei der Sünde wahrnehmen, dass er durch dieselbe Gottes unveränderliches Verhalten nicht irgendwie modificirt werden lässt, so wird auch hier die Schuld nicht zu dem göttlichen Wesen selbst in unmittelbare Beziehung gesetzt. Gott ist über den Gegensätzen der endlichen Welt. Um Gott durch die Schuld zu beleidigen, wäre der Mensch zu ohnmächtig. Es ist nicht so, dass Gott um der Schuld willen objectiv ungnädig gegen uns gestimmt wäre. Die Schuld hat ihre Stelle nur in der Offenbarungswelt. Zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit ist nothwendig, dass der Schuld Strafe entspreche. Als der Repräsentant der göttlichen Gerechtigkeit erscheint der Teufel. Wir sind durch unsere Schuld ihm verpfändet, sind in seiner Schuldhaft. So wird von Aug. im Anschluss an ähnliche Auffassungen vor ihm der Begriff der Schuld nach seiner objectiven Seite in den der Schuldhaft des Teufels verwandelt [1]). So begründet die Schuld die Erscheinung der göttlichen Gerechtigkeit in der Strafe. So offenbart sich in dieser Schuldhaft die göttliche Ungnade, indem in dem Weltplan beschlossen ist, dass die göttliche Gerechtigkeit dadurch sich kundthue, dass der Schuld die Schuldhaft des Teufels und des Todes entspricht. In dieser Strafe also ist doch soviel objectiv, dass Gott in seinem Rathschluss beschlossen hat, durch Strafe seine Ungnade kund zu thun. Freilich dass Gott in sich selbst, seinem Innern ungnädig gestimmt

1) Cfr. Trin. XIII, 11—15.

sei, kann nicht behauptet werden. Es ist nicht zu leugnen, dass hier das göttliche immanente Wesen mit seiner Offenbarung nicht harmonirt, sofern er in der Offenbarung ungnädig erscheint, es aber in seinem Innern gar nicht ist. Dieses inadäquate Verhältniss ist wieder ein Beweis dafür, wie wenig Augustin die Einfachheit des göttlichen Wesens mit der vielseitigen veränderlichen Welt, die doch Offenbarung Gottes sein soll, in Einklang zu setzen weiss. Gott ist der Welt so fremd, dass er in ihr nicht erscheinen kann, wie er ist.

Es wird also die Schuld der objective Grund der göttlichen Offenbarung der Gerechtigkeit, indem der Mensch der Schuldhaft des Teufels und Todes zur Strafe verfällt. Die Schuld hat aber auch subjective Existenz im Schuldgefühl. Allein auch dieses wird nicht in unmittelbare Beziehung zu dem göttlichen Wesen gebracht. Nicht dies hat Aug. bei dem Schuldbewusstsein im Auge, dass dasselbe uns hindert gut zu werden, sofern es uns von Gott als der Quelle des Guten scheidet. Vielmehr auch das Schuldgefühl tritt in Beziehung zu der Strafe. Wie die Schuld Grund für das Verpfändetsein an den Teufel ist, und erst in dieser Strafe die göttliche Gerechtigkeit und Ungnade sich offenbart, so ist das Schuldbewusstsein der Grund für die Furcht vor den Strafen, den timor poenalis, weil in dem Schuldbewusstsein das Gefühl begründet ist, dass die Strafen gerecht seien, und weil demgemäss erst vermöge des Schuldbewusstseins die Strafen als Strafen, d. h. als Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit gefühlt werden. Das Schuldbewusstsein wird also nicht in directe Beziehung zu Gott gebracht: in demselben wird nicht unmittelbar die göttliche Ungnade gefühlt, sondern erst durch die Beziehung desselben auf die Uebel wird die göttliche Gerechtigkeit empfunden, indem sie als Strafgerechtigkeit gefühlt wird. Um des reatus willen wissen wir uns gestraft; so muss auch die Aufhebung des reatus sich in Aufhebung der Strafe zei-

gen. Der timor poenalis kann demnach nur zu schwinden beginnen mit dem Bewusstsein der Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels und Todes [1]), den grössesten Uebeln, von denen Befreiung möglich ist. Die Uebel, welche wir auf Erden noch haben, sind dann nicht mehr Zeichen göttlicher Ungnade. Sie sind dann vielmehr Prüfungs- und Vollendungsleiden. Müssen auch die Gläubigen noch sterben, so sind sie doch von der Macht des Todes durch die Auferstehung Christi befreit. So hat der Tod nicht mehr die Bedeutung, Zeichen der göttlichen Strafgerechtigkeit zu sein und vollends die übrigen Uebel nicht; es kann deshalb nicht auffallen, wenn Aug. sagt Pecc. mer. II, 31 [2]): Poterat hoc donare credentibus, ut nec istius experirentur corporis mortem: sed si hoc fecisset, carni quaedam felicitas adderetur, minueretur autem fidei fortitudo. c. 33: res quarum reatum . . . Deus solvit, tamen fidei sinit manere, ut per illas erudiantur et exerceantur proficientes in agone justitiae. Diese Uebel dienen dem Gläubigen, weil er von der Schuld, also auch Schuldhaft des Teufels und Todes befreit ist und deshalb den timor poenalis wenigstens bis auf einen gewissen Grad verliert.

So bezieht Aug. die Schuld auf die Uebel der Gewalt des Teufels und des Todes, indem diese durch die Beziehung der Schuld auf sie als Strafen, als Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit erscheinen, und bezieht das Schuldbewusstsein ebenfalls auf diese Uebel, indem diese als Zeichen der göttlichen Strafgerechtigkeit empfunden, den timor poenalis hervorrufen. Somit wird er auch die Befreiung aus der Schuld und dem Schuldbewusstsein auf die Befreiung aus der Strafe, aus der Schuldhaft des Teufels und Todes und aus dem timor poenalis beziehen müssen.

---

1) Vgl. hierüber das unten bei der Lehre von dem Glaubensinhalt und dem Glauben, sowie von dem Verhältniss von Glauben und Liebe Gesagte.

2) Vgl. Pecc. mer. II, c. 13. c. 34. civ. Dei XIII, c. 4—6.

So sind, um das Gesagte zusammenzufassen, die Uebel natürliche Folgen der Sünde; sie sind aber zugleich Strafe, sofern sie durch ihre Beziehung auf die Schuld der Sünder der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit dienen. Die Lehre Aug.'s von der Sünde vollendet sich erst in seiner Lehre von der Erbsünde, Erbschuld, Erbstrafe, welche nun zu betrachten ist.

c. Die Erbsünde.

Wir wollen zuerst die Hauptzüge dieser Lehre, wie sie von Aug. in dem pelagianischen Streite ist ausgebildet worden, uns vergegenwärtigen, um dann den Zusammenhang derselben mit seiner Grundanschauung in Erwägung zu ziehen. Aug. hat sich in dieser Materie, wie in seiner Gnadentheorie an die Schriften des Paulus anzuschliessen gesucht. Es genügt ihm nicht zu sagen, dass jeder einzelne Mensch, nachdem er einmal gesündigt habe, in den sündigen Zustand gerathen sei, sondern er behauptet, dass der erste Mensch durch seinen Sündenfall alle andern Menschen in denselben sündigen Zustand gebracht habe. Die Sünde, welche von Adam auf alle Andern übergeht, sieht Aug. zugleich als Strafe der Sünde Adams an. Die Erbsünde ist peccatores per carnem generans poena. (Pecc. mer. I, 15.) Es ist schon oben bemerkt worden, dass Aug., um eine solche das ganze Geschlecht treffende Strafe als gerecht erscheinen zu lassen, das Interesse hatte, die Sünde Adams als eine schwere, mit Bewusstsein vollbrachte und leicht vermeidliche hinzustellen [1]). Weil aber Adam trotzdem nicht bestand, so erfuhr er justum judicium Dei, ut cum tota sua stirpe damnaretur, (corr. et gratia c. 10,) was Aug. um so mehr gerechtfertigt erscheint, als er, wovon nachher die Rede sein wird, Alle in Adam sündigen lässt. Wenn man genauer fragt, wie

1) civ. XIV, 12. corr. et gratia 12. §. 35: Denique ille et terrente nullo et insuper contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio non stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate.

von dem ersten Menschen die Sünde auf sein Geschlecht übergegangen sei, so war hier einer der Centralpunkte des Streites mit den Pelagianern. Die Pelagianer begnügten sich damit, den Unterschied zwischen Adam und den andern Menschen darin zu finden, dass die andern der Verführung durch böses Beispiel ausgesetzt seien und die böse Gewohnheit ihnen das gute Handeln schwieriger mache[1]). Indes seien beide Mächte nicht so stark, dass sie den Willen durchaus unterjochen müssten, wie es ja auch vor Christus sündlose Menschen gegeben habe, was Aug. zu bestreiten sucht[2]). Dieser Ansicht gegenüber macht Aug. geltend, dass die Sünde schon mit der Geburt dem Menschen und zwar unter der doppelten Form der ignorantia und infirmitas (Pecc. mer. I, 36. 37.) anhafte, ehe Beispiel und Gewohnheit wirken könne: Unus est in quo omnes peccaverunt, quia non sola ejus imitatio peccatores facit, sed per carnem generans poena. Pecc. mer. I, 15. Mit der Zeugung gehe die Sünde auf die Nachkommen über durch die concupiscentia. Freilich ist ja die Zeugung zunächst ein körperlicher Act. Allein einerseits ist doch immer bei der concupiscentia die Seele betheiligt und andrerseits hat Aug. die Ansicht, wie wir sahen, am meisten gebilligt, nach welcher sich die Seele von der Seele abzweigt, von der anima concupiscentis, wo dann eher begreiflich ist, dass auf die abgezweigte Seele die Sünde sich fortpflanzte. Wenn die Pelagianer bemerkten, dass bei Gläubigen doch nicht die Sünde, die vergeben sei, auf die Nachkommen zur Strafe übergehen könne, so erwiderte Aug., dass die concupiscentia bei der Vergebung der Sünde nicht sofort ausgerottet werde und deshalb die Sünde auch auf die mit concupiscentia Erzeugten übergehe[3]). Den Einwand der Pelagianer, dass dann die Ehe sündlich sein müsse, wenn die concupiscentia Sünde sei, suchte

1) De gratia Christi, c. 39. §. 43.

2) Pecc. mer. II, 12. 13. 20. De Spiritu et litera c. 2.

3) Pecc. mer. I, 29. II, c. 9. cfr. c. 25. pecc. orig. c. 32—37.

Aug. so zu widerlegen, dass er die concupiscentia als nicht zum Wesen der Ehe gehörig darstellte, da im Paradiese Ehe ohne concupiscentia bestanden habe. Auch jetzt sei die Ehe noch ein Gut, soweit sie die propagatio filiorum bezwecke. Aber wenn auch die ratio die libido zum Guten zu gebrauchen wisse, so sei darum doch die concupiscentia nicht entfernt und die aus ihr Hervorgehenden haben an der Erbsünde Theil. Pecc. orig. c. 37: clarum est igitur hoc non esse nuptiis imputandum, quod etsi non esset, nuptiae tamen essent, quarum bonum non aufertur isto malo: sed ab eis et hoc malum (libido) in usum vertitur bonum. c. 33: simul autem utrumque propagatur et natura et naturae vitium, quorum unum est bonum, alterum malum: illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis damnatione adtrahitur, illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi: illud indicat Deum creaturae institutorem, hoc indicat Deum inobedientiae punitorem. Aug. will die Ehe, sofern sie der Fortpflanzung des Geschlechtes dient, als honesta betrachten: aber doch ist die Ehe verdorben, sofern in dem Act der Zeugung sündliche concupiscentia ist und die Folge davon sündliche Kinder. Es wird dies als Strafe angesehen, die sich mit Naturnothwendigkeit ergiebt, indem die in ihrem Sein durch die Negation depotenzirten Wesen auch nur depotenzirte Wesen hervorbringen können. Die Pelagianer fanden diese Anschauung Aug.'s manichäisch, eine Vermischung des Physischen und Ethischen, indem sie überhaupt die zuständliche Sünde leugneten.

Wie nun die Kinder die Sünde erben, so erben sie natürlich auch die Schuld der Sünde; denn wenn auch den christlichen Eltern der reatus erlassen ist, so ist doch die Sünde, welche die Kinder geerbt haben, nicht die der Eltern, sondern gehört den Kindern an, und der reatus haftet also noch auf der Erbsünde. De pecc. or. 39: Manet quippe in prole, ita ut ream faciat, originis vitium. De nuptiis et conc.: I, 24: Quapropter natos non

ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae, de quo tamen erubescunt et nuptiae, reos diabolus parvulos tenet. Pecc. mer. II, 28. Wenn die Pelagianer fragten, woher denn eine Schuld kommen könne, wenn nirgends eine That des unmündigen Kindes zu finden sei, so würde für Aug. eine vortreffliche Antwort die sein, welche von Origenes gegeben wird, der aus einem präexistenten Sündenfall die Schuld der einzelnen Seelen ableitet. Wenn nun Aug., wie wir sahen, auch diese Theorie verwirft, so hilft er sich doch auf ähnliche Weise, indem er annimmt, dass in Adam Alle präexistirt haben, und in ihm Alle gefallen seien, also Alle auch an der Schuld Adams Theil haben. civ. XIII, 14. corr. et gratia c. 6: Peccata originalia ideo dicuntur aliena, quod ea singuli de parentibus trahunt: sed non sine causa dicuntur et nostra, quia in illo uno omnes peccaverunt. Es scheint hienach, dass die in Adam contrahirte, also in ihm schon vorhandene Sünde und Schuld Aller durch die Geburt nur in die Erscheinung trete und so zu Erbsünde und Erbschuld sich gestalte. Freilich kann man sich nicht verbergen, dass in Adam die Nachkommen ohne eigenes Bewusstsein und eigenen Willen gesündigt haben, so dass persönliche Schuld durch den Fall Aller in Adam auch nicht erklärt werden kann. Aug. selbst scheint dies zu ahnen, wenn er sagt (Pecc. mer. III, 7): Nec sic dicuntur ista aliena peccata tanquam omnino ad parvulos non pertineant, siquidem in Adam tunc omnes peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc *omnes ille unus* fuerunt: sed dicuntur aliena, quia nondum ipsi agebant vitas proprias sed quidquid erat in futura propagine vita unius hominis continebat. Da nun auch hier, wie er selbst bemerkt, die persönliche Schuld des Einzelnen in den Hintergrund tretèn muss, so betrachtet er die Schuld weit mehr unter dem Gesichtspunkt, dass sie das über den sündigen Menschen sich

offenbarende Gericht bedinge, d. h. er fasst den Begriff der Schuld auf's Engste mit dem der Strafe zusammen.

Weil alle sündig sind, und alle schuldig, trifft alle die gerechte Strafe; alle sind judicii rei. De corr. et gr. c. 10. §. 28. Enchir. 48: illud unum peccatum, quod tam magnum in loco et habitu tantae felicitatis admissum est, ut in uno homine originaliter atque .... radicaliter totum genus humanum damnaretur. Pecc. or. c. 32: Damnatae originis propagatio nos damnat. Diese Strafen sind, wie schon bemerkt wurde, vor Allem das Verfallen des Menschengeschlechtes an den Tod und Teufel. Pecc. mer. III, 11: Peccavimus in uno omnes, ut moreremur in uno omnes. Pecc. or. c. 40. c. 29: universa massa perditionis facta est possessio perditoris. Die Pelagianer bemerkten nicht ohne Grund, warum denn Gott noch Menschen schaffe, wenn sie alle der Verdammniss anheimfallen. Hierauf verwies Aug. auf das Sacrament der Taufe, das ja zur Heilung bereit sei und von dem reatus und der Strafe befreie. Pecc. mer. II, 28: Ex illa autem manente concupiscentiae vetustate quod nascitur, renasci indiget, ut sanetur. Was aber die nicht getauften Kinder, welche sterben, angeht, so versichert uns Aug., dass er nicht wisse, warum Gott Kinder sogar christlicher Eltern ungetauft sterben, also zu Grunde gehen lasse: corr. et gr. 8. §. 18: sed etiam illud non minus mirum est et tamen verum atque ... manifestum ....., quod filios quosdam ..... fidelium sine baptismo hinc parvulos exeuntes ..... alienat a regno suo, quo parentes mittit. Gott habe, meint Aug., die semina gesegnet, und dass Menschen geboren werden, sei gut, dass sie dem Teufel verfallen, sei gerecht; denn soweit sie natura sind, sind sie nicht verdammt, soweit sie vitium haben, sind sie durch die Schuld ihres vitium verdammt. Pecc. orig. c. 40. So ist es also nicht ungerecht, wenn Alle verdammt werden und es ist auch nicht zwecklos, dass nicht Alle gerettet werden, worüber die Theodicee Aufschluss geben wird.

Aug. sucht die Sünde als That des gesammten Geschlechtes und die Schuld als Schuld des Geschlechtes, und die Strafe als Leiden des ganzen Geschlechtes aufzufassen. Die Menschheit nach dem Falle ist eine massa perditionis, alle von der Empfängniss an sündig, schuldig, unter dem Fluche der Strafe, ein Raub des Teufels, und weil Alle sündig sind, wäre es nur gerecht, wenn Alle verdammt würden. De praedest. sanct. c. 8. §. 16: cur non omnibus detur (fides), fidelem movere non debet, qui credit, ex uno omnes isse in condemnationem sine dubitatione justissimam, ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur. Diesem Zustand sind Alle dadurch verfallen, dass die Sünde, die Schuld und die Strafe auf dem Wege der Zeugung sich forterbt und ein Jeder in diesem Zustand auf die Welt kommt. Auch bei den neugeborenen Kindern ist die böse Zuständlichkeit schon vorhanden, auch wenn sie noch nicht mit Bewusstsein gehandelt haben, weil sie sich von dem Geschlecht nicht eximiren können. Die Zuständlichkeit betont Aug. mit aller Kraft: Der gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum schlechte Früchte. Der Einzelne mehrt durch böse Thaten seine Sünde und Schuld: aber diese einzelnen Thaten gehen doch aus der bösen Zuständlichkeit hervor. Auf diese kommt es dem Aug. so sehr an, dass er die guten Thaten, welche aus einem noch bösen Herzen kommen, nicht als gute zu bezeichnen gestattet. De gratia Christi c. 26: Etsi Dei mandatum videtur aliquando non a diligentibus sed a timentibus fieri, tamen ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur nec recte bonum opus vocatur, quia omne, quod non ex fide est, peccatum est et fides per dilectionem operatur. De perf. just. c. 6. Der Zustand der Menschen ohne Christus ist der völliger Ohnmacht zum Guten, es ist der Zustand der herrschenden Sünde[1]). Aug. vergleicht den Menschen mit einem claudicans: De perf. just. c. 2: Ipsum vitium quo claudicat homo, nec pes est nec corpus nec

1) Genes. ad. lit. X, 12.

homo nec ipsa claudicatio, quae utique non est, quando non ambulat, cum tamen insit vitium, quo fit claudicatio, quando ambulat. . . . . Sic et in homine interiore . . . . rapina actus est, avaritia vitium est, id est qualitas, secundum quam malus est animus etiam, quando nihil agit, unde avaritiae suae serviat etiam quando audit: non concupisces seque vituperat et tamen avarus manet. De nat. et gr. c. 68. Die animi sind ad recte vivendum frigidi et pigri. Den Pelagianern gegenüber, welche das *posse* velle von Gott ableiteten, die Art aber, wie wir wollen und den Act des Wollens selbst (voluntas und actus) als Sache unserer That darstellten und der formalen Freiheit immer überlassen wollten, macht er geltend De nat. et gr. c. 49: Non ait (Pelagius) seu velimus seu nolimus, non peccamus: sine dubio enim peccamus, si volumus: sed tamen velimus nolimus habere nos asserit non peccandi possibilitatem, quam naturae insitam dicit; sed de homine sanis pedibus tolerabiliter dici potest: velit nolit habet ambulandi possibilitatem; confractis vero etsi velit, non habet. Vitiata est natura, de qua loquitur, quid superbit terra et cinis? vitiata est; medicum implorat, salvum fac me Domine clamat, sana animam meam: quid intercludit hac voce, ut defendendo quasi praesentem possibilitatem futuram impediat sanitatem?

So sehr nun Aug. die Ohnmacht des Sünders zum Guten und seinen in Bezug auf Leib und Seele verdorbenen Zustand betont, so hütet er sich doch in das Manichäische überzugehen und von einer mala natura zu reden. Vielmehr ist die Natur nur sauciata, vitiata, ist aber immer gut, soweit sie natura ist. Die Erbsünde ist ein languor naturae: und darin ist die Erlösungsfähigkeit begründet. De perf. just. c. 6. De nat. et gr. c. 54: quod contraria est caro spiritui, ... vitium est non natura: gratia medicinalis quaeratur et controversia finiatur. Es kann die Gnade an die gute natura anknüpfen und das vitium entfernen; die ignorantia und caecitas kann durch die Offenbarung,

die infirmitas durch das donum spiritus gehoben und die concupiscentia von dem durch das donum spiritus gekräftigten Willen allmählich überwunden werden. Die Kinder aber, wenn sie als unmündig sterben, können durch den baptismus allein gerettet werden, der sie der Schuldhaft des Teufels durch Aufhebung des reatus entreisst; der Mensch steht in dem status peccati regnantis [1]), ist aber noch fähig in den Zustand geführt zu werden, wo die Sünde die Herrschaft verloren hat [2]). Die Ohnmacht des sündigen Menschen einerseits, d. h. seine Erlösungsbedürftigkeit, und die Erlösungsfähigkeit andrerseits fasst Aug. sehr schön (pecc. mer. II, 18) zusammen: Nec sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur: rursus ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae judicemur. Der Wille, der böse ist, muss durch die Gnade umgestimmt werden. Mit eigenen Kräften kann sich der Mensch nicht helfen: De nat. et gr. c. 34: quia nos creavit, ita simus grati, ut non simus, quia sanat, ingrati [3]).

Diese Anschauung Aug.'s stimmt vollkommen mit seinen Principien überein. Wir sahen, dass durch den defectus Adams eine Verringerung seiner Seinskraft in geistiger und körperlicher Hinsicht sich ergab, weil er Gott, die Quelle alles positiven Seins, verlassen hatte. Dass aus seiner depotenzirten Existenz nur depotenzirte Wesen hervorgehen können [4]), ist um so eher begreiflich, je mehr man erwägt, dass jene That Adams als That des ganzen Geschlechtes aufgefasst wird, dieses also sich dann selbstverständlich in Adam seine Existenzkraft geschmälert hat. Eine Theorie, welche die Ohnmacht des Menschen Gott gegenüber betonte, passt vollkommen zu Aug.'s Grundanschauung, nach welcher Gott alles Positive wirkt. Es liegt ferner Aug. da-

1) Genes. ad. lit. X, 12. 2) De perf. just. c. 11.

3) Wie sich diese Ohnmacht des Willens im Einzelnen der Gnade gegenüber verhalte, darüber vgl. u. die Gnadenlehre.

4) civ. XIII, 3. c. 14.

ran, wie wir schon bei der Lehre von der Sünde und Strafe überhaupt fanden, die Entwickelung der Welt so vor sich gehen zu lassen, dass der unveränderliche Gott nicht auf besondere Weise unmittelbar einzugreifen genöthigt ist. Diesem Interesse entspricht die Erbsündenlehre vorzüglich, indem nach ihr auf natürlichem, nach festen Gesetzen geordnetem Wege Sünde, Schuld, Strafe sich fortpflanzt. Je mehr ferner der formalen Wahlfreiheit jedes Einzelnen, sei es für eine anfängliche Entscheidung oder für eine Entscheidung dem Evangelio gegenüber Raum gegeben würde, um so mehr würde die Unveränderlichkeit und feste Bestimmtheit des göttlichen Rathschlusses durchkreuzt, um so mehr würde der Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherwollen, praescire und praedestinare betont werden müssen. Dem Zug Aug.'s zu dem Unveränderlichen und Bleibenden entspricht auf anthropologischer Seite seine Vorliebe für die Betrachtung des Zuständlichen. In seiner Erbsündenlehre legt er auf den bösen Zustand des Menschen auch das Hauptgewicht, und geht von dem Zustand des sterblichen Einzelnen auf den Zustand des Geschlechtes über, das den Einzelnen überdauert. Der böse Zustand des Einzelnen wird am ehesten als Zustand angesehen, wenn erhellt, dass der Mensch von seiner Geburt an sich in demselben befindet, und dass die Sünde aus dem nothwendigen Zusammenhange mit seinem Geschlecht stammt. Nach Aug.'s platonischer Denkweise geht das Ganze dem Einzelnen vor, und die Sünde erscheint ihm darum vorwiegend als That des ganzen Geschlechtes [1]), an welcher der Einzelne nothwendig Antheil hat. Von theologischer, wie von anthropologischer Seite ist die Erbsündenlehre der Augustinischen Grundanschauung entsprechend.

1) Er redet schon in der Schrift de vera religione § 51 von dem peccatum quod in homine peccatore ipsa natura nostra commisit.

d. Der geschichtliche Zusammenhang seiner Lehre von der Sünde.

Es ist hier nicht unser nächster Zweck, die Augustinische Theorie darauf hin zu untersuchen, wie sie in der Geschichte vor ihm wurzelt. Indes können wir doch nicht umhin, darauf im Vorübergehen hinzuweisen, dass sich Aug. selbst auf eine Reihe Väter vor ihm beruft, um die in seiner eigenthümlichen Anschauung begründete Lehre zu empfehlen. Unter diesen Vätern steht an der Spitze sein Lehrer Ambrosius, der eine Erbschuld und Erbsünde und die daraus folgende Ohnmacht des sündigen Menschen anerkannte. Mag man auch in Bezug auf den letzten Punkt eine consequentere Ausbildung von Seiten Aug.'s zugeben müssen, so ist jedenfalls nicht zu übersehen, dass Aug. vor dem pelagianischen Streite mit Ambrosius dabei stehen blieb, dass der Mensch das angebotene Heil aus seiner Kraft aufzunehmen vermöge[1]). Für die Erbsünde und Erbschuld führt Aug. De pecc. or. c. 41 nachfolgende Stelle des Ambrosius[2]) an: omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum dicente David: Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea: ideo Pauli caro corpus mortis erat, sicut ipse ait: Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Christi autem caro damnavit peccatum, quod nascendo non sensit, quod moriendo crucifixit, ut in carne nostra esset justificatio per gratiam, ubi erat ante colluvio per culpam. Man sieht sogar, dass Ambrosius auch auf die concupiscentia bei der Zeugung im Wesentlichen die Fortpflanzung der Erbsünde

---

1) cfr. Praedest. sct. c. 3. Retr. I, 23.

2) Ambrosii op. Mauriner Ausgabe Paris 1690: De poenitentia I, c. 3. § 13. cfr. com. in Luc. L. VII, § 73. ep. 73, § 8. De fide L. V, c. 1, § 2. Den Verfall des Geschlechtes an den Teufel durch den Fall Adams lehrt Ambrosius ebenfalls: ep. 42, § 7.

muss zurückgeführt haben[1]): omnis homo mendax et nemo sine peccato nisi unus Deus: servatum est igitur, ut ex viro et muliere id est per illam corporum commixtionem nemo videatur expers esse delicti; qui autem expers est delicti, expers est etiam hujusmodi conceptionis. Auch ist Ambrosius schon, wie Aug., geneigt, den Fall Aller als den Fall in Adam zu betrachten, wenn er sich auch nicht genauer über die Art und Weise dieses Fallens Aller in Adam ausspricht: de pecc. or. c. 41[2]): Lapsus sum in Adam, ... mortuus in Adam, quem non revocat nisi me in Adam invenerit, ut *in illo culpae obnoxium morti debitum*, ita in Christo justificatum. Dass Ambrosius auch die Ohnmacht des sündigen Menschen, wenigstens innerhalb der angegebenen Grenzen annimmt, beweist eine Stelle, welche Aug. De nat. et gr. c. 63[3]) citirt: qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi: quod cum dicit, non negat Deo visum: a Deo enim praeparatur voluntas hominum: ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est.... Nec ab initio immaculata (natura): humanae enim hoc impossibile naturae: sed per Dei gratiam et qualitatem sui, quia jam non peccat, fit, ut immaculata videatur. Ebenso De gratia Christi c. 46[4]): Deus, quos dignatur, vocat et quem vult, religiosum facit[5]). Aug. führt ausser dem Mailändischen Lehrer noch eine Reihe anderer Auctoritäten an; von Wichtigkeit ist Cyprian, den er z. B. De pecc. mer. III, 5 citirt, wo Cyprian in seinem Brief an Fidus[6]) für das baldige Taufen der Kinder redet: Nam cum Dominus .... dicat: Filius hominis non venit

1) Pecc. orig. c. 41: Ambros. in dem verlornen comment. ad Jesajam. cfr. bei Aug. De gratia Christi c. 49.

2) Ambrosius, De excessu factris sui Satyri L. II; de fide resurrectionis § 6.

3) Ambrosius, comm. in Luc. L. I, § 10. (c. 1, v. 3.)

4) Ambrosius, comm. in Luc. c. 9, 53. L. VII, § 27.

5) cfr. De dono pers. c. 8. Ambrosius, de fuga saeculi c. 1.

6) cfr. Cypriani op. omnia. Wirceburgi 1782. Tom. I. Ep. 59. bei Aug. De praedest. sct. c. 3. De dono pers. c. 2, § 4.

animas hominum perdere sed salvare: quantum in nobis est, si fieri potuerit, nulla anima perdenda est. Hier ist also die Verdammniss der ungetauft sterbenden Kinder zugegeben, wie er auch die Erbsünde und implicite die Erbschuld in demselben Briefe [1]) anerkennt: quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus *nihil peccavit*, nisi quod secundum *Adam* carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? Qui ad *remissam* peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata. Ebenso führt er Irenaeus (Adv. Haereses ed. Grabe. London 1702. IV, c. 5. V, c. 19), Hilarius, Hieronymus für seine Ansicht an (Pecc. mer. III, 6. c. Jul. Pel. I, c. 3. 6. 7.)[2]). Auffallen könnte es, dass Aug. auf Tertullian sich nicht zu beziehen pflegt, der doch durch seinen Traducianismus den Gedanken einer Erbsünde begünstigt, während die Orientalen, Basilius, Gregor. v. Nazianz und selbst Chrysostomus, der Lehrer des semipelagianischen Mönches Cassian als Zeugen [3]) für seine Ansicht aufgerufen werden. Allein wir finden hierin eine Bestätigung für seine oppositionelle Stellung gegen Tertullian, dessen Traducianismus dem Vorwurfe der Pelagianer, dass die Seele körperlich sei, keinen Widerstand leisten konnte und den darum Aug. lieber überging. Jedenfalls aber erhellt, dass in dem Abendland man sich schon an den Gedanken gewöhnt hatte, den Einzelnen als Glied der Menschheit zu fassen und die Sünde als Sünde des ganzen Geschlechtes zu betrachten, sowie die Ohnmacht des Menschen auch in Bezug auf seine Willenskraft und nicht bloss in Bezug auf den Intellect wenigstens so weit anzuerkennen, dass er nur noch vermöge, die angebotene Gnade anzunehmen, aber nichts Gutes aus eige-

1) cfr. Aug. pecc. mer. III, 5. Cypr. ep. ad Fidum ep. 59.

2) An den Hilarius und Prosper ist die Schrift de Praedest. sanct. und de dono pers. gerichtet gegen den Semipelagianismus. cfr. Ep. 225 und 226 die Briefe des Prosper und Hilarius an Aug.

3) Don. pers. c. 19. c. Jul. Pel. I, c. 3—7.

ner Kraft selbstständig zu thun, wenn auch Aug. erst die Lehre von der Sünde genauer im Einzelnen durchgeführt und namentlich die Bestimmungen über die Willensthätigkeit im Gnadenprocesse einer consequenteren Durchbildung im pelagianischen Streite unterzogen hat[1]).

---

1) Wie Aug. in den abendländischen Vätern Irenaeus, Cyprian, Ambrosius, so hatte Pelagius, wie bekannt, in den orientalischen Vätern Vorläufer, welche im Gegensatz gegen den Manichäismus und Fatalismus, trotz des Einflusses böser Erziehung, bösen Beispieles und des Teufels und trotz des von Adam stammenden natürlichen Verderbens im Tode, welch letzteres nach Chrysostomus ein gewisser Antrieb zur Sünde werden kann, die formale Freiheit behaupteten. Cfr. Chrysostomus, Op. ed. Montfaucon Paris 1838, Tom. XI. hom. I in epist. ad Philipp. c. 1, § 3: Καὶ τοῦτο γὰρ οὐ μικρὸν ἐγκώμιον τὸ τὸν θεὸν ἔν τινι ἐνεργεῖν. εἰ γὰρ μὴ προσωπολήπτης ἐστὶν, ὥσπερ οὖν οὐδὲ ἔστιν ἀλλὰ πρὸς τὴν πρόθεσιν ὁρῶν συνεφάπτεται τῶν κατορθωμάτων ἡμῖν δῆλον ὅτι τοῦ ἐπισπάσασθαι αὐτὸν ἡμεῖς αἴτιοι . . . . ὥστε τῷ εἰπεῖν ὁ θεὸς ἐπιτελέσει καὶ τοῦτο πάλιν αὐτῶν ἐγκώμιον γίνεται, τῶν ἐπισπασαμένων τοῦ θεοῦ τὴν χάριν συμπράττειν αὐτοῖς ἐν τῷ ὑπερστῆναι τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν. ad Philipp. c. 2 hom. 8. § 1 erklärt er den Satz: Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν, folgendermassen: ὅταν γὰρ θελήσωμεν, αὔξει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπόν. Tom. IX in ep. ad Rom. Hom. 16. § 9: ὅταν εἴπῃ οὐ του θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δείκνυσιν, ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος· δεῖ μὲν γὰρ καὶ θέλειν καὶ τρέχειν· θαρρεῖν δὲ μὴ τοῖς οἰκείοις πόνοις, ἀλλὰ τῇ τοῦ θεου φιλανθρωπίᾳ. cfr. § 7 u. 8. Tom. IX. Homil. 10. § 1: τί δέ ἐστιν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; ἐκείνου πεσόντος καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί. Er betont aber § 2, § 3, dass der Tod nichts schade und die Freiheit nicht aufhebe: ἐροῦμεν τοῦτο, ὅτι οὐ μόνον οὐδὲν παρεβλάβημεν ἀπὸ τοῦ θανάτου . . . ἀλλὰ καὶ ἐκερδάναμεν θνητοὶ γενόμενοι . . . ἂν γὰρ θέλωμεν, οὐ μόνον ὁ θάνατος, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς ὁ διάβολος ἡμᾶς βλάψαι δυνήσεται. Auf die Willensfreiheit fällt ihm das Hauptgewicht: so sagt er von der Sünde Tom. IX. hom. 12. § 6: ἁμαρτίαν δὲ ὅταν ἀκούσῃς μὴ δύναμίν τινα ἐνυπόστατον νομίσῃς, ἀλλὰ τὴν πρᾶξιν τὴν πονηρὰν, ἐπιγινομένην καὶ ἀπογινομένην ἀεὶ, καὶ οὔτε πρὸ τοῦ γενέσθαι οὖσαν καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι πάλιν ἀφανιζομένην. Die Concupiscenz ist ihm keine Sünde T. IX. hom. 13. § 1: ὅτε γὰρ θνητὸν ἐγένετο τὸ σῶμα, ἐδέξατο καὶ ἐπιθυμίαν ἀναγκαίως λοιπὸν καὶ ὀργὴν καὶ λύπην καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἃ πολλῆς ἐδεῖτο

e. Theodicee.

So consequent im Ganzen nun die Theorie Aug.'s von der Sünde genannt werden muss[1]), so bleibt doch das Verhältniss der Sünde zu Gott noch räthselhaft. Schon die formale Freiheit Adams, so sehr sie eingeschränkt wird, passt nicht zu den Vorstellungen Aug.'s von dem göttlichen Wesen[2]). Noch weit schwieriger aber ist die Frage, wie es sich mit der göttlichen Allmacht reime, dass die Welt, die besser gewesen wäre, wenn der Mensch hätte gut bleiben wollen, durch den menschlichen Willen eine schlechtere geworden ist.

Es ist zwar richtig, dass die Creatur so eingerichtet ist, dass sie sich selbst am ärgsten straft, wenn sie sündigt, weil sie in ihrem Herzen nicht mehr die operatio Gottes aufnehmen kann und blind für das höchste Gut wird, wozu noch alle

φιλοσοφίας, ἵνα μὴ πλημμύραντα ἐν ἡμῖν καταποντίσῃ τὸν λογισμὸν εἰς τὸν τῆς ἁμαρτίας βύθον. Αὐτὰ μὲν οὐκ ἦν ἁμαρτία· ἡ δὲ ἀμετρία αὐτῶν μὴ χαλινουμένη τοῦτο εἰργάζετο. hom. 10. § 6: καὶ πῶς ἐπανέλθω, (in Gottes Vaterhaus) φησίν; Ἀρχὴν ἐπίθες τῷ πράγματι μόνον καὶ τὸ πᾶν γέγονε· στῆθι τῆς κακίας καὶ μὴ προέλθῃς περαιτέρω καὶ ἤδη τοῦ παντὸς ἐπελάβου. Die Stelle hingegen, welche häufig für die Ansicht des Chrysostomus von einem sündigen Hang citirt wird, ist nach Montfaucon unächt T. V. Hom. 2. in Psalm. 50. § 7: διδασκόμεθα δὲ . . . οὐχ ὅτι φυσικὴ τῆς ἁμαρτίας ἡ ἐνέργεια . . . . ἀλλ' ὅτι ῥέπει ἡ φύσις ἐπὶ τὸ πταίειν ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη.

1) *Ehlers*, Augustini doctrina de origine mali findet darin einen Widerspruch in der Augustinischen Anschauung, dass er das Böse einerseits als Negation und andrerseits als positives Verderben auffasst. S. 42. S. 47. Allein bis auf einen gewissen Grad löst sich dieser Widerspruch dahin, dass das Böse als nicht seinsollende Negation von ihm bestimmt wird und dadurch wesentlich von der übrigen Negation unterschieden ist. Es ist nicht richtig, dass Aug. Privation und Negation nicht unterscheide, S. 37, und dass nach Aug. das Böse für die Harmonie nothwendig sei. S. 29. Aug. will nur, dass es in letzter Instanz, obgleich nicht sein sollend, d. h. gegen den ethischen Willen Gottes, die Harmonie nicht störe. Dass freilich schliesslich die Harmonie der Ethik so untergeordnet wird, darüber s. d. Text.

2) Siehe S. 123. 124.

übrigen Strafen kommen, welche in den mannigfachsten Uebeln bestehen. Es ist zwar wahr, dass principiell von Aug. festgehalten wird, dass die falsche Selbstständigkeit zugleich zur Selbstdepotenzirung führt und dass der Mensch um so ohnmächtiger wird, je stolzer er sich Gott gegenüber gebärdet, so dass Gott jedenfalls Herr der Situation bleibt: corr. et gr. c. 14, § 43: Etiam de his, qui faciunt, quae non vult, facit ipse, quae vult. Ferner aber weist Aug. darauf hin, dass die Strafe ein Gut sei, dass das Böse also doch wieder Gutes hervorbringen müsse, also in keiner Weise zu herrschen vermöge. civ. XII, 3: Et cum in poenis est natura vitiosa excepto eo quod natura est, etiam hoc ibi bonum est, quod impunita non est. Hoc enim est justum et omne justum procul dubio bonum. Aber es fragt sich doch, ob es nicht besser wäre, wenn überhaupt dieses Gut der Strafe nicht sein müsste. Darauf kann man nun erwiedern, dass nach Aug. Gott beschlossen hat, durch Christum die Welt wieder herzustellen. Freilich nimmt nun Aug. die Apokatastasis nicht an und so bleibt bei einem Theil der Welt doch die Sünde, bleibt Etwas, das nicht sein soll. Denn sofern die Sünde gegen das praeceptum Dei ist, soll sie nicht sein. Allein dass nicht Alle selig werden, dass die Sünde theilweise bleibe, geschieht nicht deshalb, weil Gott es nicht anders machen könnte: civ. XII, 27. Enchir. 98: Quis tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit in bonum non posse convertere? Die völlige Unfreiheit des Menschen und die Wirkung der gratia irresistibilis bestätigt diesen Satz. Nicht weil Gott es nicht ändern kann, sondern weil er es nicht ändern *will*, werden nicht Alle selig. Man könnte allerdings denken, nachdem einmal der Mensch gesündigt habe, *könne* Gott nicht mehr wollen, dass Alle selig werden. Denn wenn er Alle von der Verdammniss befreie, offenbare er nur seine misericordia; er müsse aber auch seine Gerechtigkeit offenbaren und nach-

dem einmal Sünder da seien, könne diese Offenbarung nur in der theilweisen Verdammung derselben stattfinden. Aug. spricht diesen Gedanken aus civ. XXI, 12: Neque enim utrumque (justitia et gratia) demonstraretur in omnibus, quia si omnes remanerent in poenis justae damnationis, in nullo appareret misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret veritas ultionis. Allein wenn Aug. auch diese Offenbarung der Gerechtigkeit als nothwendig hervorhebt, so ist er doch weit entfernt zuzugeben, dass der Mensch es in seiner Gewalt gehabt habe eine bessere Welt zu gestalten, wenn er nicht gefallen wäre, dass Gott eine noch bessere Welt hätte wollen können, wenn die Menschen nicht sündig geworden wären. Ench. 96 [1]): Nisi esset hoc bonum, ut essent mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono: cui procul dubio quam facile est, quod vult facere, tam facile est, quod non vult, esse non sinere. Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum patrem omnipotentem credere confitemur. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Gottes Wille wird nicht weniger erfüllt, wenn die Menschen sündigen als wenn sie nicht sündigen. Könnte man mit *Ritter* [2]) annehmen, dass nach Aug. das Böse nothwendig sei, so würde jede logische Schwierigkeit gehoben sein und die Betrachtung Aug.'s, nach welcher das Böse durch seinen Gegensatz zur Verherrlichung des Guten dient, vollkommen genügen, um die Sünde als nicht nur nicht störend,

1) cfr. Ench. c. 95. c. 100. c. 102.

2) a. a. O. II, S. 329: „Das Böse darf in der Welt nicht fehlen". Ob Aug. so weit geht, ist doch zweifelhaft. Man kann nur sagen, nachdem einmal das Böse da ist, dient es auch der Harmonie der Welt. Dass aber die Welt eben so harmonisch sein könnte, wenn das Böse nicht da wäre, wird Aug. nicht bestreiten.

sondern sogar als die Welt verschönernd anzusehen. Er spricht sich zwar nicht selten dahin aus, dass das Böse zur Verschönerung der Welt diene. civ. XIV, 11. Ench. 11. civ. XI, 18: Neque enim Deus ullum non dico angelorum sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescivisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Allein wenn so auch das Böse der Harmonie der Welt dienen muss, ja zu einem Gute wird, wenn man es nach dieser Seite hin betrachtet, so ist es doch nicht richtig, dass das Böse nach Aug. nothwendig ist, da er die formale Wahlfreiheit Adams anerkennt und stets behauptet, das Böse sei gegen den göttlichen Willen. civ. XII, 3: Vitium contrarium est Deo tanquam malum bono; es könnte ja auch gar nicht in der Strafe die göttliche Gerechtigkeit [1]) sich offenbaren, wenn das Böse gar nicht gegen Gottes Willen geschähe. Wenn nun aber das Böse nicht nothwendig, ja gegen Gottes Willen ist, wie kann dann gesagt werden, dass Nichts gegen den Willen Gottes geschehe, dass sein Wille immer erfüllt werde? Hier scheint ein unlösbarer Widerspruch zu sein. Man kann diesem Widerspruch keineswegs dadurch entgehen, dass man mit *Baur* sagt: Nach Aug. existire für die göttliche Betrachtung das Böse nicht [2]). „Man wird dahin zurückgeführt, dass das Böse als Böses keine selbstständige Realität hat, dass es nur ein verschwindendes Moment des Guten ist oder für Gott auf dem Standpunkt der absoluten göttlichen Betrachtung überhaupt nicht existirt. Auf diesen Standpunkt stellt sich Aug. ..... Kann die Welt in ihrem Unterschied von Gott dem absolut Einen und unveränderlich Guten nur

1) Enchir. 96: Non dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri, quaecunque fiunt, male. Non enim hoc nisi justo judicio sinit: et profecto bonum est omne quod justum est.

2) a. a. O. S. 923. 924.

als die Totalität des in sich getheilten unendlich mannigfaltigen Seins betrachtet werden, so würde der Welt ein wesentliches Moment ihrer Totalität, somit auch ihrer Vollkommenheit fehlen, wenn nicht auch die Sünde in ihr wäre.“ [1]) Zwar kann man zu dieser Ansicht leicht kommen, wenn man bedenkt, dass das Böse ja eigentlich nach Aug. privatio boni ist. Indes hat Aug. doch nicht schon die Ansicht des Scotus Erigena ausgesprochen. Vielmehr wie die Negation überhaupt, so hat auch das Böse im göttlichen Weltplan seine Stelle; es soll die Gerechtigkeit an dem Bösen sich offenbaren, also das Böse in den göttlichen Rathschluss als zu bestrafendes mit aufgenommen sein. Rein subjectiv ist nach Aug. das Böse nicht. Jener Widerspruch wird sich für Aug. am ehesten lösen, wenn er den Zweck der Welt in das Auge fasst. Der höchste Weltzweck ist nicht der, dass die Welt eine ethisch gute sei: denn dann würde unbedingt die Welt theilweise ihren Zweck verfehlen, wenn das Böse bliebe. Vielmehr scheint nach Aug. die Güte der Welt und ihr höchster Zweck darin zu bestehen, dass sie der Vollführung des göttlichen Willens

---

1) Diese Ansicht würde von Aug.'s Grundlage vielleicht das Consequentere sein; indes die historische Untersuchung hat auch die Inconsequenzen aufzudecken, in welchen gerade oft Ansätze für eine höhere Entwickelung gegeben sind, wie hier, wo Aug. von der ethischen Weltanschauung nicht völlig abstrahiren will, wenn auch sein Gottesbegriff nur halb damit stimmt. Denn negativ hat er doch das ethische Interesse Gott als gut erscheinen zu lassen, sofern er nicht Urheber des Bösen sein soll, wenn er auch diesen Standpunkt selbst wieder einer, wie er meint, noch höheren Betrachtung unterordnet. (S. d. f. Text). Cfr. *Nirschl* a. a. O. S. 74: „Das Böse wird ein zufällig eintretendes Mittel zur Verherrlichung Gottes und zum Schmucke des Universums.“ *Nirschl* hat hierin recht; aber er zieht nicht die Consequenz seines Satzes; er sagt nicht, dass in demselben nothwendig der Gedanke gegeben ist, dass der höchste Zweck der Welt nicht sein könne, dass sie gut sei, sondern dass sie schön sei, wenn die Sünde nicht im Stande sein soll, die Welt schlechter zu machen als sie ohne Sünde geworden wäre.

diene, indem sie wohlgeordnetes und harmonisches Offenbarungsorgan Gottes ist. Der Harmonie der göttlichen Offenbarung nun dient die Welt völlig ebenso gut mit Sünde als ohne Sünde. Der ethische Wille Gottes würde so nicht als der höchste erscheinen, sondern als dem harmonischen untergeordnet. Der ethische Wille, für sich betrachtet, könnte hienach verletzt werden; aber er soll eben nicht für sich betrachtet werden: denn in dem ganzen göttlichen Willen scheint nach Aug.'s Meinung der ethische nur soweit mitenthalten zu sein, dass auch der ethische Wille sich in der Harmonie von Gerechtigkeit und Liebe und in der Harmonie mit den andern Attributen offenbaren will. Stellt man sich freilich auf den Standpunkt des Menschen, so kennt er den ethischen göttlichen Willen und ist verpflichtet demselben zu folgen. Er hat kein Recht den ethischen Willen Gottes, den er kennt, zu verletzen und es trifft ihn gerechte Strafe, wenn er es thut. Der freie Wille des Menschen hat ein kleines Gebiet für sich, in welchem zwei Möglichkeiten offen gelassen sind. Welche Möglichkeit aber auch zur Wirklichkeit werde, der Harmonie des Ganzen dient Beides in gleicher Weise. Fällt der Mensch, so wird der ihm bekannte ethische Wille Gottes verletzt, aber da es Gott nur darauf in höchster Betrachtung ankommt die ethischen Eigenschaften in ihrer Harmonie zu offenbaren, so kann diesen Zweck der Mensch auch so erfüllen. Denn indem er gegen den ethischen Willen Gottes ankämpft, den er kennt, ohne es zu müssen, giebt er Gott Gelegenheit, seine Gerechtigkeit zu offenbaren und seine Liebe, erstere in der Strafe, die Liebe in der Erwählung. So vermag also der gegen den ethischen Willen allein ankämpfende Mensch doch schliesslich nur Gott wider seinen Willen zu dienen: civ. XII, 3: inimici sunt resistendi voluntate non potestate laedendi. c. 5: nec tanta corruptio quanta usque ad interitum naturas mutabiles mortalesque perducit, sic facit non esse, quod erat, ut non inde

fiat consequenter, quod esse debebat. Die Creatur mag es machen wie sie will, dem höchsten göttlichen Willen muss sie dienen, der Offenbarung der Harmonie der ethischen und der übrigen göttlichen Attribute. Die Freiheit des Menschen hat eigentlich nur die Entscheidung darüber, ob der Mensch durch Beharren im Guten oder durch Abfallen, durch Seligkeit oder Verdammniss diese Harmonie offenbaren wolle: er ist immer Gott schlechthin unterworfen und erfüllt immer den höchsten Zweck, den Gott mit ihm hat, auf gleich gute Weise, nemlich Offenbarungsorgan Gottes zu sein. Diese Harmonie der göttlichen Offenbarung erscheint in der Vollziehung der absoluten particularen Prädestination: Enchir. 100: haec sunt opera ..... tam sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est non quod (Deus) ille sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eandem creaturae voluntatem qua factum est, quod creator noluit, impleret ipse, quod voluit: bene utens et malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem, quos *juste* praedestinavit ad poenam et ad eorum salutem, quos *benigne* praedestinavit ad gratiam. Quantum enim ad *ipsos* attinet quod Deus noluit, fecerunt; quantum autem ad omnipotentiam Dei, nullo modo id efficere valuerunt. Hoc quippe ipso, quod contra voluntatem fecerunt ejus, de ipsis facta est voluntas ejus .... miro et ineffabili modo *non fit praeter* ejus voluntatem, quod *etiam contra* ejus fit voluntatem: quia non fieret, si non sineret: *nec utique nolens sinit sed volens:* nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene [1]). Dass bei Aug. die Idee der Harmonie eine sehr grosse Rolle spiele, wird kaum zu leugnen sein. Wie in der Welt das Böse der Harmonie insofern dient, als dasselbe, wie der Schatten das Licht, das Gute durch den Gegensatz noch herrlicher hervortreten lässt, so dient es, wenn man auf Gottes Offenbarung sieht, der Harmonie der Offenbarung der

1) civ. XIX, 13 ff. XIV, 11.

Gerechtigkeit und Liebe und zwar versieht das Böse diesen doppelten Dienst, weil es gegen den ethischen Willen Gottes ist. *Ritter* [1]) hält es für einen Mangel der Augustinischen Betrachtung, dass im Inneren die Bösen ihren Widerspruch gegen Gottes ethischen Willen fortsetzen. Er sagt: „Aber innerlich ist doch durch die Sünde des ersten Menschen Alles in Empörung gegen Gott, Alles dem Eigenwillen unterworfen und man muss wohl fragen was es helfe, dass äusserlich das Gute, welches Gott will, sich nach seinem Willen vollzieht, wenn doch die wahren Güter im Innern der vernünftigen Wesen dabei fehlen.“ Indes könnte Aug. hierauf antworten, dass gerade die Verletzung des ethischen Willens es sei, welche die göttliche Gerechtigkeitsoffenbarung ermögliche; denn wäre nicht der innere Widerspruch der Sünder, so würde ihre Strafe keine gerechte sein können.

Um also zusammenzufassen: Nach Aug. scheint Gottes höchster Wille der zu sein, seine Harmonie zu offenbaren, aber die Harmonie, welche zum Inhalt alle die in der Offenbarung auseinandertretenden Eigenschaften hat; Aug. will zwar, dass Gott auch die ethischen Eigenschaften offenbare; aber er scheint nicht als den höchsten Willen Gottes den anzunehmen, sich als den ethischen Gott zu zeigen, sondern in der Offenbarung kund zu thun, dass auch seine ethische Seite harmonisch sei und schön, und deshalb ist die Welt vor Allem die Offenbarung der göttlichen Schönheit, ein vollendetes Kunstwerk, ein schönes Gedicht des schöpferischen Gottes, indem sie in gleicher und darum harmonischer Weise vor Allem die göttliche Liebe und Gerechtigkeit darstellt. Aug. denkt die Harmonie göttlicher Offenbarung so, dass alle Eigenschaften gleichmässig zur Erscheinung kommen und keine einen wesentlichen Vorzug zu haben scheine, so dass seine Vorstellung von der Harmonie eine noch weit mehr formale ist, indem die Schönheit nicht durch

1) a. a. O. II. S. 374.

eine in dem Wesen des Offenbarungsorganismus gegebenen Ordnung, nach welcher der höchste Zweck und seine Mittel sich entsprechen, bestimmt wird, sondern lediglich nach dem formalen Princip der Gleichmässigkeit, nach welchem alle Eigenschaften auf gleiche Weise zur Offenbarung kommen sollen. Daraus ergiebt sich, dass es für Aug. keinen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob mit oder ohne Sünde die Welt auf gleichmässige Weise die göttlichen Eigenschaften offenbart [1]).

Diese Vorstellung, welche offenbar den Hintergrund der Augustinischen Theodicee bildet, ist durch seine Gotteslehre im Wesentlichen bedingt. Wir haben gesehen, dass nach Aug. in Gott das Höchste die Einfachheit ist, welche dadurch hergestellt wird, dass alle göttlichen Attribute sich auf gleiche Weise zu dem göttlichen Wesen verhalten. Soll sich Gott nun offenbaren, so kann in der begrenzten Welt seine Einfachheit selbstverständlich nicht zur Offenbarung kommen. Aber wenn die Offenbarung wenigstens möglichst vollkommen sein soll, so muss man erkennen können, wie alle Eigenschaften, die um der endlichen Welt willen als einzelne sich offenbaren müssen, in gleicher Beziehung zu dem göttlichen Wesen stehen. Es darf also keine den Vorzug erhalten. Vielmehr muss die Gleichwerthigkeit Aller besonders in der Offenbarung sich geltend machen. Gleichwerthig erscheinen alle Eigenschaften, wenn alle, die nur getrennt geoffenbart werden können, um der Endlichkeit der Welt willen gleichmässig geoffenbart werden, womit eben die Harmonie in der Offenbarung gegeben ist. Der Ge-

---

1) Indem Aug. die Harmonie vor Allem betonte, so hoffte er damit den Manichäismus aus dem Felde zu schlagen. Es giebt nichts, das die göttliche Ordnung stören kann. Alles hat seine Harmonie in sich, und wenn nicht in sich, so doch im Ganzen. Es ist deutlich zu sehen, dass Aug. gerade mit diesem Gedanken dem Manichäismus kräftig zu begegnen hoffte; ein die Ordnung zerstörendes Wesen giebt es nicht; auch das Böse, obgleich einen amor perversus begründend, dient der allgemeinen Harmonie.

danke, dass das Ethische der höchste göttliche Zweck sei und darum die Harmonie der Offenbarung nicht darin bestehe, dass alle Eigenschaften auf gleiche Weise dargestellt werden, sondern alle so, wie sie zu dem höchsten Zwecke in Beziehung stehen, ist ihm fremd. Er sucht das am Meisten der göttlichen Einfachheit Entsprechende, die so gestaltete Offenbarungsharmonie, dass unter den ethischen Eigenschaften insbesondere Liebe und Gerechtigkeit auf gleiche Weise zur Offenbarung kommen, dass überhaupt die Welt als ganze betrachtet die göttliche in der Einfachheit vollendet gegebene Harmonie aller Eigenschaften abbilde [1]).

Von diesem Zwecke der Welt aus erhellt es völlig, wie sehr der Grundanschauung Aug.'s die Lehre von der Unfreiheit des Menschen entspricht, indem die Gefallenen als Unfreie gänzlich in Gottes Hand sind, womit die Lehre von der Prädestination von selbst gegeben ist. Der Mensch, er mag thun was er will, wird in letzter Rücksicht lediglich als Organ für die göttliche Offenbarung angesehen, aber nicht nur für die Offenbarung der Allmacht, sondern für die der Harmonie. Wenn wir nun oben bei dem unveränderlichen Verhalten Gottes dem Sünder gegenüber und in Bezug auf die Entwickelung der Sünde [2]) einen deistischen Zug fanden, so ist hier ein solcher Zug, der die Freiheit des Menschen völlig aufhebt und ihn nur zu einem Gefäss der göttlichen Thätigkeit macht. Auch hier kann man wieder sagen, dass beide widersprechende Linien in dem Rathschlusse

1) Es ist nicht die göttliche Allmacht, welche bei Aug. in den Vordergrund tritt, sondern die Harmonie, was mit seinem Gottesbegriff auf's Engste zusammenhängt. Der Harmonie dient die Allmacht, wie die Gerechtigkeit und Liebe; sie ist nach der Augustinischen Auffassung als das Höchste in Gott anzusehen, wie das aus der starken Betonung derselben, da er sie so häufig hervorhebt, erhellt. Wir können deshalb *Luthardt*, Lehre vom freien Willen S. 36 — 38 nicht beistimmen, wenn er auch bei Aug. die Allmacht als höchste göttliche Eigenschaft meint finden zu müssen.

2) S. o. S. 120.

zusammenlaufen, sofern einerseits die Entwickelung der Sünde in dem Rathschlusse bestimmt, also die Selbstständigkeit dieser Entwickelung nach dem freien Fall Adams eine nothwendige und andrerseits der Zweck dieser Entwickelung, die Offenbarung der Harmonie der göttlichen Eigenschaften ebenfalls durch den Rathschluss festgestellt ist. Man kann sich indes nicht verhehlen, dass ein Rathschluss, welcher die ethisch angelegten Wesen in letzter Instanz lediglich in Offenbarungsorgane Gottes verwandelt, der Ethik Abbruch zu thun droht. Denn scheint in diesem höchsten göttlichen Urtheile das menschliche Gute nicht um sein selbst willen gut zu sein, sondern nur sofern es der Offenbarung der göttlichen Harmonie dient, ein Dienst, den das Böse ebenso gut versehen kann, so kann das Interesse des einzelnen Menschen nicht mehr so energisch auf das Gutsein an sich und um seiner selbst willen gerichtet sein, als vielmehr darauf, Gottes Harmonie, die ja in jedem Fall geoffenbart wird, so zu offenbaren, dass er dabei glücklich sei. Das Gute erscheint nicht mehr als höchster Selbstzweck und damit wird dem Eudämonismus das Thor geöffnet. Auf das Engste hängt hiemit zusammen, dass, wie das Gute noch nicht völlig als Selbstzweck, sondern mehr als Mittel für die Seligkeit gefasst wird, so auch der Begriff der Schuld mit dem Uebel und der Unseligkeit in die nächste Beziehung gebracht wird und da Gott gegenüber überhaupt keine Schuld anerkannt wird, die Schuld lediglich innerhalb der Offenbarungssphäre ihre Geltung behält, sofern sie Strafe begründet, inbesondere das Verkauftsein an den Teufel. Dies wird um so bedenklicher, wenn man erwägt, wie der Begriff der persönlichen Schuld selber durch seine Lehre von der Erbschuld gefährdet wird. Denn, wenn Aug. die Erbsünde unter dem Gesichtspunkt der Strafe, also insofern als Uebel aufzufassen geneigt ist, so kann sie als nothwendiges Uebel kaum eine persönliche Schuld begründen und ebensowenig vermag die Lehre von dem Falle Aller in Adam den Begriff einer

persönlichen Schuld für die Nachkommen Adams zu rechtfertigen. Man kann sich überhaupt nicht verhehlen, dass Aug. die ethische Persönlichkeit noch sehr in den Hintergrund und statt dessen die menschliche Naturbeschaffenheit in den Vordergrund treten lässt, was damit sicherlich ebenfalls zusammenhängt, dass er Gott als das einfache Sein und nicht als ethische Persönlichkeit aufzufassen geneigt ist. Dies Ueberwiegen der menschlichen Natur über die einzelne Persönlichkeit macht sich insbesondere geltend, wenn er die Art der Fortpflanzung des Ethischen, der Sünde, von dem physischen Acte der Zeugung abhängig zu machen bestrebt ist. Da er die ethische Persönlichkeit in den Hintergrund stellt gegen das Ganze, so ist es ihm nicht möglich, das Ethische von dem bloss Naturhaften völlig zu befreien; seine in der Gotteslehre selbst begründete Neigung, das Physisch- und Ethisch-Gute nicht klar auseinanderzuhalten [1]), giebt seiner ethischen Weltbetrachtung einen physischen Beigeschmack. Das zeigt sich wie in den schon ausgeführten Beziehungen, ferner auch insofern, als er den Unterschied des Quantitativen, welcher dem physischen Gebiete eigenthümlich ist, in der Ethik nicht völlig ausschliesst. Denn was insbesondere die Ehe angeht, so vermag er dieselbe nur zur Noth aus ihrem Zwecke zu rechtfertigen, Nachkommen zu erzeugen, bemerkt aber ausdrücklich, dass die concupiscentia in ihr sündhaft sei, dass der ehelose Stand für heiliger angesehen werden müsse. Gerade so wie ein quantitativer Unterschied im Guten verbirgt sich hier eine Abschwächung des Begriffes der Sünde, indem solches, was sündig ist, oder doch Sünde an sich hat, als erlaubt soll angesehen werden, als den Menschen nicht befleckend. Wenn er auch im Vergleich mit Andern seiner Zeitgenossen eine besonnene Stellung in dieser Hinsicht einnahm, so hat er sich doch auch nicht von der Vorstellung einer höheren und geringeren Heiligkeit, also einer quantitativen Auffas-

1) S. oben S. 21.

sung des Ethischen fern gehalten [1]). Wir können zusammenfassend sagen: Wie Aug. in Gottes Wesen das bonum als Physisches und Ethisches nicht unterscheidet, so ist er im Gegensatz gegen den Pelagianismus, der einseitig auf die Freiheit des Willens das Gewicht legte, dazu fortgegangen seinerseits, einseitig die zuständliche Beschaffenheit der menschlichen Natur zu betonen und das Eigenthümliche des Ethischen dadurch zu verwischen, dass er die freie individuelle Persönlichkeit in den Hintergrund treten liess. Wir werden diesen durchgehenden Zug auch bei der Gnadenlehre bemerken, zu der wir nun übergehen.

II. Die Lehre von der Gnade [2]).

Durch seine Entwickelung hindurch ist Aug. zu der Ueberzeugung gekommen, welche uns seine Gnadenlehre vor Augen stellt. Nachdem er den Manichäismus verlassen hatte, hat er sich eine Zeitlang dem Skepticismus der Akademiker in die Arme geworfen und da er trotzdem nicht die Hoffnung aufgab, dass er zu der Wahrheit gelangen werde, so bildete sich in jenen Tagen seiner akademischen Zweifelsstimmung immer mehr in ihm der Gedanke aus, dass nur durch göttliche Thätigkeit unser verdunkelter Intellect wieder erhellt und zur Wahrheit geführt werden, dass nur Gott seinen Wahrheitdurst befriedigen könne [3]). So kam er in Bezug auf den Intellect zu der Vorstellung, dass unser Suchen der Wahrheit vergeblich sei, wenn

1) Wir werden noch öfters Gelegenheit haben zu bemerken, wie Aug. zu der Welt der ersten Schöpfung sich ähnlich stellt wie die römisch-katholische Kirche.

2) Auch hier machen wir im Voraus darauf aufmerksam, dass es uns wesentlich darum zu thun ist, die letzte und consequenteste Anschauung Aug.'s über diesen Gegenstand zur Darstellung zu bringen.

3) Util. cred. c. 8.

nicht Gott unserer Blindheit zu Hülfe komme. Man muss glauben, weil man nicht erkennen kann. Nach dieser Seite hin ist die Glaubenstheorie Aug.'s im Wesentlichen auf Skepticismus gegründet. Allein man darf nicht vergessen, dass nach Aug. Gott allein die Quelle der wahren Erkenntniss ist und darum der Intellect blind ist, weil er sich von Gott abgewendet hat, der der Grund aller Wahrheit ist. Der Skepticismus Aug.'s ist nur die Anwendung seiner Sündenlehre auf den Intellect. Der wahre Zustand würde der sein, dass Gott in unserem Intellect wirkte, dass er unmittelbar ihn mit seiner Wahrheit, mit sich selbst erfüllte. Daran hindert die Sünde. Aber wie unser Intellect überhaupt von Gott soll erfüllt werden, und nicht wir aus uns die Wahrheit erkennen können, wenn nicht Gott in demselben wirkt, so sind wir nun vollends nicht im Stande, den Intellect von seiner Blindheit zu befreien. So ist der Glaube natürlich nur ein Geschenk Gottes, durch welches er den ohnmächtigen Intellect erhellt. Ebenso aber wie die Ohnmacht des Intellectes, hatte Aug. die Ohnmacht des Willens auf seinen langen Irrwegen an sich erfahren, indem er besonders noch auf der Stufe des Neoplatonismus erkennen musste, wie es ein anderes sei, theoretisch sich von der Geistigkeit Gottes überzeugt zu halten, und mit diesem Gotte in geistigem Verkehr zu stehen und von ihm sein Leben bestimmen zu lassen. Kaum war also Jemand, wie Aug., schon durch seinen Entwickelungsgang dazu ausgestattet, der pelagianischen Anschauung entgegenzutreten. Es ist nicht zu leugnen, dass Aug. seine Anschauung von der Alleinwirksamkeit der Gnade zu völliger Ausbildung erst im pelagianischen Streite gebracht hat. Dass er aber sich durch die Pelagianer in eine seiner sonstigen Lehre fremde Ansicht von der Gnade habe treiben lassen, wird man kaum behaupten können, da seine Gnadenlehre völlig seiner Auffassung von dem Verhältniss Gottes und des Menschen entspricht, wie wir unten des Weiteren zu sehen haben.

Bei der Darstellung der Gnadenlehre wird es zunächst darauf ankommen, die Grundgedanken derselben besonders in Bezug auf das Verhältniss des Willens zu der Gnade mit einigen Strichen zu kennzeichnen, um dann das Werden der Gnade und ihre Erhaltung in den einzelnen Begnadigten einer genaueren Betrachtung zu unterwerfen: es wird sich diese Untersuchung in der Lehre von der Prädestination abschliessen. Erst dann können wir dazu übergehen, von der Art zu reden, wie für den Einzelnen durch das Ganze die Gnade vermittelt wird, wie die Gnade sich in dem Ganzen offenbart, und die Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln betrachten, um schliesslich die Vollendung des Einzelnen wie des Ganzen, den Gegenstand der christlichen Hoffnung noch in das Auge zu fassen.

a. Das Princip der Gnadenlehre.

Der Grundgedanke, welcher in dieser Lehre leitend ist und sich schon von der Lehre vom Bösen aus vermuthen lässt, ist der, dass Gott alles Positive wirkt. Wir haben gesehen, wie Aug. einerseits die Ohnmacht des Intellects und Willens, und andrerseits doch wieder die Erlösungsfähigkeit festhält. Spir. et lit. c. 27: non per naturam negata est gratia, sed per gratiam reparata natura. So sehr aber Aug. die Ohnmacht des Willens betont, so sehr sucht er doch alle Magie der Gnade zu vermeiden. Zwar könnte die Bestimmung abrupt und darum der magischen Auffassung günstig erscheinen, dass im Innern, in Intellect und Willen Gott unmittelbar wirken soll, gleichsam durch eine innere Inspiration; allein einerseits lässt Aug. das Herankommen der Gnade auch auf äussere Weise historisch vermittelt sein und macht nur geltend, dass die äussere Botschaft des Evangelium's nichts nütze, wenn nicht der Geist zugleich im Inneren wirke, so dass ein abruptes Wirken des Geistes nicht anzunehmen ist, was ja völlig dem Satze entspricht, dass durch Vermittelung der Creatur Gott die Veränderungen hervorrufe.

Andrerseits vollzieht sich die Wirksamkeit des Geistes nach den Gesetzen des Bewusstseins und Willens. Der Mensch wird nicht bewusst- und willenlos in den Stand der Gnade versetzt, sondern mit Bewusstsein und Willen. Aug. erkennt sowohl den Grundsatz an, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft die Gnade wollen könne, sondern ihr gegenüber sich völlig ohnmächtig verhalte, dass Niemand, dem Gott sie nicht giebt, sie zu gewinnen und Niemand, dem er sie geben will, ihr zu widerstehen vermöge, dass sie irresistibel wirke, als auch den Satz, dass ohne seinen Willen und sein Bewusstsein, der Mensch nicht zur Gnade kommen könne. Beide Sätze einigen sich dahin, dass die Gnade unter der Form und nach den Gesetzen unseres Bewusstseins und Willens wirke, indem sie dadurch aus Nichtwollenden Wollende mache, dass sie unsern Willen unwiderstehlich anlocke. So sagt Aug. einerseits Ench. 31: Tum efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit id est format et creat, non homines, quod jam fecit, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. c. 32: Totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam et adjuvat praeparatam. . . . . Nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit [1]). Hier erscheint der gute Wille als Product der göttlichen Thätigkeit. Andrerseits aber behauptet Aug., die Gnade hebe das liberum arbitrium nicht auf, und man würde ihm Unrecht thun, wenn man mit *Wiggers* [2]) hier nur Redens-

1) Praedest. sct. c. 19. cfr. c. 5. §. 10. Retr. I, 23. Sermo 131, c. 2. Tract. in Joann. 26. §. 2—4.

2) a. a. O. S. 136. Aug. ist der Meinung, dass Gott nicht magisch, sondern nach den Gesetzen unseres Bewusstseins und Willens in uns die Umwandlung hervorbringe. Es ist deshalb nicht Redensart, wenn Aug. in diesem Sinne von freiem Willen redet. *Wiggers* übersieht völlig, dass Aug. die materiale Freiheit anerkennt und nicht magisch Gott wirken lassen will. S. 134 ff. meint *Wiggers*, es sei Taktik von Aug. gewesen, ein „solches Schattenbild der Freiheit aufzustellen". Allein S. 265 ist *Wiggers* der Ansicht, dass Aug. in dem Streite gegen die Pelagianer selbst zuerst semipelagianisch gelehrt habe,

arten erblicken wollte. Er sagt Spir. et lit. c. 34: consentire vocationi Dei vel dissentire ab ea propriae voluntatis est. c. 32: cum fides in potestate sit, quoniam cum *vult* quisque credit et cum credit, volens credit [1]). Beides eint sich, dass der Wille unfrei und dass er doch nicht aufgehoben ist, dahin, dass Gott suasionibus agit, auf unwiderstehliche Weise den Willen anlockt. Spir. et lit. c. 34: neque credere potest (anima) quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio, cui credat: profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. Sind wir in der Gnade, so sind wir in ihr mit Willen und Bewusstsein; sind wir ausser der Gnade, so sind wir es mit Willen und Bewusstsein. Wir kommen nicht bewusst- und willenlos zu der Gnade,

---

wofür er besonders die im Text citirten Stellen der Schrift de spiritu et litera anführt. Da nun dieselbe Schrift auch S. 135 citirt wird und dort nicht als semipelagianisch, sondern unter dem Vorwurf, dass Aug. lediglich eine Scheinfreiheit angenommen habe, so dürften wohl diese Aeusserungen nicht ganz zusammenstimmen. In Wahrheit löst sich der scheinbare Widerspruch in Aug.'s Aeusserungen in den antipelagianischen Schriften nicht nur, sondern ist zugleich ein Beweis, dass Aug. trotz der Unwiderstehlichkeit der Gnade nicht magisch lehren will. Auch *Nitzsch*, Dogmengeschichte, S. 381 meint, wie *Wiggers*, in der Schrift de Spiritu et litera lehre Aug. noch keine irresistible Gnade. Allein wenn Aug. sagt: ipsum *velle* credere Deus operatur, so ist doch damit eigentlich dieselbe zugegeben. Dass man mit eigenem Willen die Gnade von sich weise, hat Aug. immer behauptet, weil unser Wille schlecht ist; dass wir mit unserem Willen die Gnade annehmen und nicht unbewusst, hat er ebenso immer betont. Praedest. sct. c. 5. §. 1. Ausdrücklich aber sagt Aug. wie in den späteren Schriften c. 34: Si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, cur *illi ita suadeatur* ut persuadeatur, illi autem non ita, duo sola occurrunt, quae respondere mihi placeat: o altitudo divitiarum! et numquid iniquitas apud Deum? Seine Meinung ist: Et ipsum *velle* credere Deus operatur in homine. Will man Aug. nicht in dieser Schrift in Widersprüche mit sich selbst verwickeln, so bleibt nur die im Text gegebene Auffassung möglich.

1) Don. pers. c. 16. Nat. et grat. c. 31 u. 32. cfr. c. 48. c. 49. c. 5.

und doch kommen wir nicht frei zu derselben, sondern durch die unwiderstehliche suasio.

Wenn hier Aug. anerkennt, dass Gott in dem Willen nach seinen Gesetzen wirkt, ohne ihn aufzuheben, der ja seinem Wesen nach dazu bestimmt ist, von Gott erfüllt zu sein, so ist auf der andern Seite diese Wirksamkeit Gottes schwer mit der Unveränderlichkeit zu reimen. Denn wenn Gottes Thätigkeit unverändert dieselbe sein soll, kann die Umwandlung im Willen und Bewusstsein doch consequentermaassen nicht durch die unmittelbare göttliche Thätigkeit zu Stande kommen; sondern die Empfänglichkeit muss sich im Menschen geändert haben, so dass er die Strahlen der immer gleich scheinenden Sonne wieder aufnehmen kann. (cfr. S. 132 ff.) Diese Umänderung der Empfänglichkeit könnte durch die Verkündigung der Kirche zu Stande gekommen sein. Allein Aug. bemerkt ausdrücklich, dass vielen das Evangelium verkündet werde, ohne dass sie deshalb für die göttliche Wirksamkeit empfänglich gemacht werden und sich bekehren, und er nimmt ausdrücklich für diese Umwandlung eine Thätigkeit Gottes im Innern in Anspruch. Gott erfüllt nicht nur die selbstständige Empfänglichkeit. Sondern, dass die Empfänglichkeit da ist, eben das soll auch Wirksamkeit Gottes sein. Wie diese Verwandlung aus der Unempfänglichkeit in die Empfänglichkeit durch die unveränderliche göttliche Thätigkeit zu Stande komme, darüber wird von Aug. Nichts gesagt. Er kann freilich die Bekehrung als die Verwirklichung der ewigen Prädestination der Einzelnen ansehen. Aber wenn wir diese Verwirklichung selbst in das Auge fassen, so ergiebt sich wieder ein Schwanken zwischen der Alles bewirkenden Thätigkeit Gottes einerseits und zwischen der der unveränderlichen Thätigkeit Gottes gegenüber, doch selbstständig sich gestaltenden Empfänglichkeit andrerseits. Wenn deshalb Aug. auch an der Prädestination der Einzelnen festhält, so werden wir doch, wenn es sich um die Realisirung derselben handelt, Spuren von

der selbstständigen Entwickelung der Veränderungen, welche bei der Bekehrung vor sich gehen, finden. Es ist nicht anders hier, als es auch bei der Betrachtung der Welt überhaupt sich ergab, dass einerseits Gott Alles in ihr macht, weil alles Positive von ihm stammt, dass aber andrerseits doch die Welt sich selbstständig verändert, wenn man auf die Veränderungen als solche sieht, und dass Beides in dem Rathschluss nothdürftig geeint ist, sofern nach demselben die Veränderungen vorher bestimmt sind. Man wird sich nicht verhehlen können, dass Aug., sofern die Veränderungen des Menschen bei der Bekehrung als Veränderungen nicht bloss auf die göttliche unveränderliche Thätigkeit zurückzuführen sind, dem Menschen doch wieder in seiner realen und innerhalb der Zeit sich vollziehenden Wiedergeburt eine gewisse deistische Selbstständigkeit nicht absprechen kann, sogern er es möchte, und soweit dies hervortritt, wird der Pelagianismus nicht völlig überwunden sein. Doch es ist Zeit, dass wir im Einzelnen dieses Princip der Gnadenlehre mit seiner Disharmonie durchforschen und zunächst das Werden der Gnade betrachten.

b. Das Werden des Gnadenstandes in dem Einzelnen.

Wir sehen hier zunächst davon ab, dass bei den Kindern die Taufe es ist, welche ihnen für den Fall eines frühen Todes das Himmelreich ermöglicht, weil ihnen durch dieselbe in der remissio peccatorum Befreiung von Schuldhaft des Teufels gewährt wird, eine Ansicht, die Aug. mit besonderer Wucht gegen die Pelagianer vertheidigte, welche den ungetauft sterbenden Kindern zwar nicht das regnum coelorum, aber doch eine niedere Stufe der Seligkeit zuschreiben wollten, obgleich die Gnade sie in keiner Weise berührte. Dass Aug. dies nicht zugeben konnte, schon um seiner Lehre von der Erbsünde willen, wird man leicht sehen; indes von der Taufe wird später die Rede

sein. Hier kommt es uns darauf an, den Process der Gnade in den bewussten Persönlichkeiten zu verfolgen.

Da treten zwei Punkte stark hervor. Die Gnade realisirt sich in der Heilung des Intellectes und Willens, d. h. in der Bewirkung des Glaubens und der Liebe, in der illuminatio coecorum und darin, dass induratis cor lapideum aufertur. Don. pers. c. 14. § 35. Der Glaube eilt der Liebe voran; perf. just. c. 19: initium corrigendi fides est. Es wird deshalb gerechtfertigt sein, mit der Darstellung des Glaubens zu beginnen, um dann von der Liebe, und endlich von dem Verhältnisse beider zu reden.

α. Der Glaube.

Aug. betrachtet den Glauben als Gottes Werk, sowohl was den Inhalt desselben angeht, als was seine Form betrifft. Wir werden den Inhalt, sowie die Form des Glaubens zu betrachten haben.

κ. Inhalt des Glaubens.

Was den Inhalt des Glaubens angeht, so macht Aug. den Pelagianern gegenüber zunächst negativ geltend, dass dieser keineswegs im Wesentlichen nur in dem Gesetze bestehe. Das Gesetz bewegt nur aus Furcht zu dem Guten, nur um der Vermeidung der Strafe willen. Wenn es uns auch belehrt, was wir thun sollen, so erweckt es doch immer nur unser Schuldbewusstsein, das sich im timor poenalis äussert, wie wir oben gesehen haben S. 134 ff. Denn wir erkennen, dass wir es nicht erfüllen können: perf. just. c. 10. Es ist nur im Stande, unsere concupiscentia uns zum Bewusstsein zu bringen. Die utilitas legis wird sehr häufig von ihm dahin beschrieben, dass es uns zur Einsicht in unsere Ohnmacht bringt. Wir erkennen durch dasselbe die Gerechtigkeit, die wir haben sollten: illo (Deo) imperante, cognoscendo timetur (lex). De gratia Christi c. 13. c. 9: Lex, ut multum adjuvet, ad hoc adjuvat, ut gratia quaeratur. c. 8: haec ostenditur legis utilitas, quoniam, quos facit praevaricationis reos (dadurch, dass das Gesetz die Sünde

zum Bewusstsein bringt) cogit confugere ad gratiam liberandos. Das Gesetz also, obgleich keineswegs überflüssig, sondern vielmehr Zuchtmeister auf Christus [1]), ist doch nicht der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens. Der wesentliche Inhalt des Glaubens ist vielmehr das durch das Gesetz in der Busse erweckte Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit und völligen Ohnmacht, sowie die allein uns rettende Gnade, die concreter in Christus und seinem Werk gegeben ist. Welche Bedeutung Christus und sein Werk für den gläubigen Christen als Inhalt des Glaubens habe, das hat Aug. häufig auseinandergesetzt, und von seinen Bemerkungen hierüber müssen wir hier Notiz nehmen [2]). Bei der Betrachtung der Bedeutung Christi und seines Werkes für den Glauben müssen wir zweierlei unterscheiden, seine lehrhafte Darstellung und die unmittelbaren Aeusserungen seines tiefen Glaubenslebens. Wir werden in der ersten Hinsicht finden, dass, was er im Einzelnen als Werk Christi beschreibt, nicht geeignet ist zum Gegenstand eigener unmittelbarer Erfahrung zu werden und nur im Wesentlichen Inhalt eines historischen Glaubens sein kann. Allein es wäre ungerecht, zu behaupten, dass Aug. hiebei stehen geblieben sei. Er hat vielmehr auch Christus in der unmittelbaren Erfahrung, wie wir sehen werden, und nach dieser Seite hin führt der Glaubensinhalt selber, der Christus ist, über den bloss historischen Glauben hinaus. Doch betrachten wir zunächst die erste der bezeichneten Seiten.

Was das Kommen Christi nothwendig gemacht hat, das ist die Sünde mit der Schuld und Strafe; so wird im Allgemeinen

---

1) Spir. et lit. c. 19: lex data est, ut gratia quaereretur: gratia data est, ut lex impleretur: neque enim suo vitio non implebatur lex, sed vitio prudentiae carnis, quod vitium per legem demonstrandum, per gratiam sanandum fuit.

2) Die Anschauung Aug.'s von der Person Christi ist oben S. 88 ff. dargestellt. Hier kommt es darauf an, die Bedeutung des Werkes Christi, sofern es Glaubensinhalt ist, zu eruiren.

der Inhalt des Glaubens sein, dass Christus derjenige sei, welcher von Sünde, Schuld und Strafe uns befreie, welcher die Menschen in den ursprünglichen Zustand der Seligkeit und Reinheit wieder versetze. civ. Dei IX, 15. Das Hauptaugenmerk bei der Betrachtung des Werkes Christi richtet Aug. sichtlich auf die beiden letzten Dinge. Er betrachtet Christus vor Allem als den, welcher von Schuld und Strafe uns befreit hat. Wir haben schon oben S. 134 ff. bemerkt, dass für ihn Schuld und Strafe sehr enge zusammengehören, und dass, da er eine directe Schuld gegen Gott nicht anerkennt, die Schuld nicht in der Gott selbst eigenen objectiven Ungnade, sondern nur in der Offenbarungssphäre, sofern sie Strafe begründet, eine Bedeutung hat. Zwar sagt ja Aug., dass die Sünde gegen Gottes Willen sei, und so könnte man denken, dass auch die Schuld der Sünde Schuld gegen Gott sei; allein dass Gott irgendwie durch die Sünde verletzt würde, ist nicht seine Meinung. Wir haben vielmehr gesehen, dass auch die Sünde dem göttlichen höchsten Willen dient, sich harmonisch zu offenbaren; demgemäss kann auch von einer Schuld nur die Rede sein für die Offenbarungssphäre, in welcher die göttliche Gerechtigkeit als justa vindicta der Schuld gegenüber sich kundthut, ohne dass darum in Gott irgend eine Wandelung vor sich gienge. Trin. V, 16: cum iratus malis dicitur et placidus bonis, illi mutantur, non ipse, sicut lux infirmis oculis aspera firmis lenis est ipsorum scilicet mutatione, non sua. Da es nun gegen Gott selbst eigentlich keine Schuld giebt, so kann auch Christus nicht Gott selbst versöhnt haben, sondern er hat innerhalb der Offenbarungssphäre ein Werk gethan, durch welches die Offenbarung der Gerechtigkeit in der Strafe ohne Ungerechtigkeit aufgehoben werden konnte, so dass sich innerhalb der Welt der Erlösungsprocess abspielt, indes Gott unverändert immer derselbe bleibt. Auch die göttliche Einfachheit glaubt Aug. zu wahren, wenn er den Erlösungsprocess lediglich in den Weltlauf verlegt. Ausdrücklich bemerkt er Trin.

XIII, c. 11—17, dass es nicht denkbar sei, dass Gott mit sich selbst die Menschen versöhnt habe, da die ganze Trinitas als Einheit operire, also auch entweder beide, der Sohn mit dem Vater über die Sünde müsse gezürnt haben und schwerlich dann wieder der Sohn diesen Zorn könne aufgegeben haben und für uns gestorben sein, um den Vater zu versöhnen, oder beide uns von Ewigkeit her müssen geliebt haben, was aber dann die Versöhnung überflüssig machte. Die Versöhnung hat nur in der Offenbarungswelt ihre Stelle, in welcher die Offenbarung der göttlichen Liebe und der göttlichen Gerechtigkeit auseinander tritt, indem Christus die göttliche Liebe und der Teufel die göttliche Gerechtigkeit repräsentirt. Daher ist Aug.'s Vorstellung von dem Werke Christi die, dass Christus die justa vindicta, welche uns treffen müsste, insbesondere das Verfallensein an den Teufel und Tod dadurch aufhebt, dass er sein Blut als Lösegeld für unsere Schuld dem Teufel gegeben hat, welcher als der Vertreter der göttlichen Strafgerechtigkeit einen gerechten Anspruch an uns Sünder hatte. Im Wesentlichen wird das Versöhnungswerk Christi in einen Rechtshandel Christi mit dem Teufel verwandelt, dessen um unserer Schuld willen gerechte Ansprüche, in denen sich eben die göttliche Gerechtigkeit offenbarte, Christus durch seinen nach einem gerechten Leben erlittenen unschuldigen Tod und seine Auferstehung vernichtet hat. Mit dieser Anschauung stimmt es überein, dass Aug. sich weit lieber des Ausdruckes bedient: wir Deo reconciliamur, als sagt: Deus nobis reconciliatur. Trin. XIII, c. 15: Tunc sanguis ille, quoniam ejus erat, qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum, ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Die Versöhnung des Vaters durch Christum ist so umgesetzt in eine Befriedigung der Offenbarungsgerechtigkeit, welche der Teufel repräsentirt und die Versöhnung als Aufhebung der

Schuld wird so wesentlich zusammengenommen mit der Befreiung von der Gewalt des Teufels, wie Aug. auch nicht selten die remissio peccatorum mit der Befreiung von der Schuldhaft des Teufels in Verbindung setzt [1]). Obgleich diese mythologische Vorstellung sich bei Aug. nicht zuerst findet, da schon Gregor Nyssenus, u. a. aber auch Ambrosius dieselbe unter verschiedenen Modificationen gelehrt hatten, so ist sie bei Aug. doch deshalb interessant, weil er sie mit dem bestimmten Bewusstsein aufnimmt, dass es ihm so möglich sei, die unveränderliche Wirksamkeit der inseparabilis Trinitas festzuhalten. Gottes Wesen hat mit der Schuld der Menschen keine Berührung. Erst in der Offenbarung tritt Gerechtigkeit und Liebe auseinander, und so kann auch erst in der Offenbarung eine Versöhnung von Gerechtigkeit und Liebe stattfinden, indem durch den Vertreter der Liebe das Recht des Vertreters der Gerechtigkeit anerkannt und durch Anerkennung beseitigt wird, indem uns durch sein Lösegeld Christus aus der Schuldhaft des Teufels und Todes befreit.

Freilich scheint es nun, als ob sich bei Aug. auch Anklänge fänden an die Vorstellung von einer Versöhnung Gottes selbst durch Christus, so besonders, wenn er den Tod Christi als ein Opfer ansieht und mit den alttestamentlichen Opfern vergleicht: pecc. orig. c. 32: Deus ergo, cui reconciliamur, fecit eum pro nobis peccatum, id est sacrificium, per quod dimitterentur nostra peccata, quoniam peccata vocantur sacrificia pro peccatis et utique ipse pro peccatis nostris immolatus est, nullum habens vitium solus in hominibus, quale quaerebatur etiam tunc in pecoribus, quo significabatur unus sine vitio ad vitia sananda venturus. civ. X, 20: per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio [2]). confess. X, 43: Unus ille in mortuis liber potestatem habens ponendi animam suam et potestatem habens iterum sumendi eam (factus est) pro nobis tibi victor et victima et ideo

1) Pecc. mer. II, 30. c. 31. Pecc. orig. c. 40.

2) civ. X, 31. contra duas epist. Pel. III, 6. Trin. IV, 14.

victor quia victima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium et ideo sacerdos, quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios de te nascendo, nobis serviendo. Wenn es hiernach scheinen könnte, dass nach Aug. das Opfer Christi directe Beziehung auf Gott haben soll, so kann man doch nicht sagen, dass er der Meinung ist, durch dieses Opfer trete in Gott eine Umstimmung ein, so dass seit Christi Tode Gott eine andere Stellung zu der Menschheit einnähme als vorher. Denn sonst würde er mit sich in den offenbarsten Widerspruch gerathen, da er Gottes Unveränderlichkeit sonst stets festhält. Wenn er also ausdrücklich sagt, dass Gott das Opfer gebracht werde, dass Gott das Opfer hinnehme, so kann er nur dies meinen, Gott werde das Opfer gebracht, er nehme es hin, insofern er nach seinem Rathschluss wolle, dass seiner Offenbarungsgerechtigkeit Genüge geschehe, dass also die Menschen nicht ohne Sühne der Gewalt des Teufels entrissen werden. Er bringt nicht selten das Opfer mit der Befreiung von dem Teufel, also mit der Aufhebung der Strafe und der Schuldhaft in Verbindung. So sagt er confess. IX, 13 mit Bezug auf seine verstorbene Mutter: tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat, unde sciret dispensari *victimam* sanctam, qua deletum est chirographum quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid objiciat nihil inveniens in illo, in quo vincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem? Quis ei restituet pretium, quo nos emit, ut nos auferat ei? ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei. Nemo a protectione tua disrumpat eam: non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco: neque enim respondebit illa, nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido: sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet, quod pro nobis non debens reddidit. So scheinen diese Sätze, welche besagen, dass Christus Gott selbst das Opfer gebracht habe,

doch nur darauf sich zu beziehen, dass es Gott dargebracht wird und Gott es hinnimmt, insofern als er wirklich in der Welt sich als Gerechten offenbaren will. Das ganze göttliche Wesen ist über den Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe erhaben und nur sofern Gott seine Offenbarung in der Welt will, die nur eine getheilte in der getheilten Welt sein kann, will Gott auch eine Sühne, ein Opfer, damit in der Darbringung desselben seine Gerechtigkeit geoffenbart werde. In diesem Sinne allein kann er meinen, dass Gott das Opfer hinnimmt; denn das Hinnehmen ist ja nicht eine veränderliche Thätigkeit, sondern nur der Ausdruck dafür, dass durch Darbringung desselben dem göttlichen Offenbarungswillen Genüge geschehe.

Nun ist aber immer die ganze Trinität thätig; sofern also das Verbum Glied der Trinität ist, hat es auch Theil an dem Willen Gottes, dass die göttliche Gerechtigkeit in der Offenbarung nicht zu kurz komme, dass dem Repräsentanten derselben das Sühngeld gegeben werde; insofern also wird das Opfer, das Christus bringt, auch dem Willen des Verbum gebracht. Aug. hat consequent genug gedacht, um dies auszusprechen: civ. X, 20: homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere. So fällt also die Versöhnung der menschlichen Seite Christi zu, und es wird hiedurch bestätigt, dass die ganze Versöhnung in der creatürlichen Welt sich abspielt zwischen dem Menschen Jesus und dem Teufel. Auf Christi historische menschliche Seite wird hier einseitig das Werk Christi bezogen, seine ewige Seite von der historischen getrennt, eine Disharmonie, die wir schon oben (S. 103 ff.) wahrnahmen. Sofern Christus Verbum sein soll, bringt der Mensch Jesus ihm das Opfer in ganz demselben Sinne, wie dem Vater und Geist; denn er bringt es der ganzen Trinität, sofern diese als gerechte sich offenbaren will, indem er sein Leben dem Vertreter der Offenbarungsgerech-

tigkeit dem Teufel zum Sühngeld giebt. Umgekehrt aber wirkt die ganze Trinität, also auch das Verbum gerade so gut in der Offenbarung der Strafgerechtigkeit durch den Teufel, als in dem Versöhnungswerke Christi. Das letzte Resultat ist, dass die Trinität ihrem Wesen nach über den Gegensätzen erhaben ist, dass in der getheilten Welt Gerechtigkeit und Liebe durch den Teufel und Christus getrennt geoffenbart sind, und dass in dem Verhältniss Christi zu dem Teufel sich das Verhältniss der Gerechtigkeit zur Liebe offenbart, und das Alles geschieht nach göttlichem Willen, sofern nach dem Weltplan Gott so sich offenbaren will durch diese Organe. In dieser Versöhnungstheorie ist der Gegensatz von Gottes einfachem Wesen und seinem Offenbarungswillen, wie seiner mannigfaltigen Offenbarung, von Christi Gottheit und Menschheit, von seinem historischen der Menschheit zufallenden Werke und seiner ewigen Thätigkeit in der Trinität nicht versöhnt. Die ausser dem Verpfändetsein an den Teufel noch vorhandenen Leiden, insbesondere den Tod, hat Christus durch die Auferstehung überwunden. Util. cred. c. 15.

Wenn darin das Versöhnungswerk Christi im Wesentlichen besteht, sofern es die Aufhebung von Schuld und Strafe bezweckt, dass wir vom Tod und Teufel, von Uebeln also befreit sind, so ist es nicht zu verwundern, dass Aug. mit diesem Glaubensinhalt über eine fides historica nicht im Wesentlichen hinauskommt; denn es wird schwer halten, eine innere unmittelbare Erfahrung hier auf Erden davon zu haben, dass wir durch Christus von Tod und Teufel befreit seien. Eine unmittelbare Erfahrung kann es nur geben von der Sündenvergebung, wenn durch sie der unmittelbare Zugang zu Gott hergestellt wird. Aber die Befreiung von einer äusseren Strafe, eine Befreiung, die wir selbst schwer erfahren können, kann zunächst nur auf Auctorität hin geglaubt werden. Zwar wird ja durch die Befreiung vom Teufel uns der Zugang zu Gott eröffnet; aber es ist doch ein grosser Unterschied, ob unmittelbar die

Vergebung der Sünden so erfahren wird, dass wir in der Gemeinschaft mit Christi Person der Gottesgnade inne werden, oder ob zunächst der Inhalt des Glaubens nur ist, dass Christus durch Bezahlung unserer Schuld vom Teufel uns erlöst hat, wobei dann noch gar nichts darüber bestimmt ist, wie wir die Gnade Gottes selbst erfahren, nachdem wir vom Feinde befreit sind. Fragen wir deshalb, welche Bedeutung das Werk Christi für das gläubige Bewusstsein haben könne, so wird der Glaube als Inhalt zunächst die Thatsache der Befreiung von der Schuldhaft des Teufels und Todes haben. Demgemäss wird, wie objectiv bei Aug. Schuld und Strafe nicht zu trennen sind (S. 134 ff.), so auch für das Bewusstsein der Glaube, dass Christus die Schuld aufgehoben habe, die Aufhebung der Furcht vor der Strafe im Gefolge haben, so dass dann die vorhandenen Leiden nicht mehr als Strafen gefürchtet werden. Das Schwinden des Schuldbewusstseins fällt mit dem Schwinden des timor poenalis wesentlich zusammen, wie wir schon S. 136 gesehen haben. Und selbst dieses Resultat des Werkes Christi muss nach Aug., da er für die Tilgung der peccata venialia Busse, Gebet und Almosen vorschreibt, sich hauptsächlich auf die Befreiung von der Schuld und Strafe für die Todsünden beziehen. Dann aber erhellt, wie mit der Aufhebung des Schuldbewusstseins noch gar kein unmittelbarer Zusammenhang mit Gott selbst hergestellt wird, wie also dieser Glaubensinhalt zunächst noch nicht ein neues Verhältniss zu Gott unmittelbar begründen kann; denn mit der Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels und des Todes ist höchstens die Vorbedingung für eine unmittelbare Gemeinschaft mit Gott gegeben. Der Glaube, welcher nur diesen Glaubensinhalt hat, kann nicht wesentlich über einen Auctoritätsglauben hinauskommen, dem die innere Erfahrung der Wahrheit des Geglaubten und darum die Gewissheit von dem eigenen Heil mangelt.

Freilich hebt Aug. noch hervor, dass Christi Erschei-

nung auf Erden nicht nur um der Aufhebung der Schuld und Strafe, sondern auch um der Aufhebung der Sünde willen vollzogen sei; aber auch das, was er hier geltend macht, führt uns über eine fides historica im Wesentlichen nicht hinaus. Die Sünde hat, wie wir sahen, zwei Formen ignorantia und infirmitas. In beider Hinsicht schreibt er Christo Bedeutung zu. Mit unserer Intelligenz sind wir in der Sinnenwelt verstrickt und können deshalb nicht zu Gott uns emporheben. Da erscheint Christus und mahnt uns durch seine sichtbare Erscheinung in der Sinnenwelt an die unsichtbaren Güter [1]). Nach dieser Seite hin ist er die Krone der Wunder, welche ja denselben Zweck haben. Der Geist, der blind ist für die höhere Welt, kann nur durch eine solche ungewöhnliche Erscheinung aus seiner Blindheit gerettet werden. Für die nachfolgenden Geschlechter freilich muss die unmittelbare Erscheinung Christi durch die historischen Berichte von ihm ersetzt werden: und da Aug. auf das Ungewöhnliche derselben das Hauptgewicht legt, so bleibt es auch hier wesentlich bei dem historischen Glauben an den Bericht von Christi Erscheinung. Die Wirksamkeit Christi auf den Willen führt er auf das Beispiel zurück [2]), was schliesslich auch nur auf eine fides historica hinweist. Also auch die Aufhebung der Sünde, soweit sie durch Christus soll vollzogen werden, führt über eine fides historica im Wesentlichen nicht hinaus.

Betrachten wir das Werk Christi im Einzelnen, wie es Aug. beschreibt, so kann namentlich die Aufhebung der Schuld, wie er sie als Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels und des Todes auffasst, kaum voller Impuls für die Heiligung werden. Es liegt hier der Grund für die Thatsache, dass er in der Rechtfertigung als Sündenvergebung nicht klar die Wurzel der Heiligung zu finden vermag. Denn das Bewusstsein von der

1) Util. cred. c. 16. Pecc. mer. II, 32. De vera religione c. 10.

2) De catechiz. rud. c. 22.

Aufhebung der Schuld ist bei ihm mit dem Glauben identisch, dass man aus der Schuldhaft des Todes und Teufels befreit sei, einem Glauben, der über die fides historica kaum hinauskommen kann. Es wird hier einseitig die irdischhistorische Thätigkeit Christi zum Inhalte des Glaubens gemacht, was mit seinem Schuldbegriff auf das Engste zusammenhängt, der ja nur auf die Schuldhaft des Teufels und des Todes bezogen wird, Uebel, aus denen befreit zu sein wir nur als historisches Factum glauben können, womit eine nur historische Gewissheit gegeben ist, die nicht einmal sicher den timor poenalis beseitigen kann. So kann also der Glaube, sofern er Aufhebung der Schuld zum Inhalte hat, auch kaum als eine lebendige treibende Kraft, die nothwendig zur Liebe führt, begriffen werden. Denn er kann nur historischer Glaube sein. Von einer unmittelbaren Erfahrung der Sündenvergebung ist hier kaum die Rede.

Wenn nun aber die Aufhebung der Schuld für Aug. gar nicht so in den Mittelpunkt treten kann, dass sie Princip der Theologie Aug.'s würde, da sie wesentlich ihrer Beschaffenheit nach Gegenstand des historischen Glaubens ist, so ist von hier aus auch nicht zu verwundern, wenn Aug. diese versöhnende That Christi auch wirklich nicht in den Mittelpunkt stellt. Zwar dass er als Christ ein Interesse hat, das Werk Christi gegenüber dem übrigen Glaubensstoffe in den Vordergrund treten zu lassen, wird man nicht leugnen können. Die Alten wurden nur durch den Glauben an den kommenden Christus selig; bei der pelagianischen Leugnung der Erbsünde wird Christus überflüssig. In Christo findet die Erwählung statt. Allein eine andere Frage ist doch die, ob er den Unterschied zwischen Principiellem und nicht Principiellem ausdrücklich geltend macht und die Versöhnung als das Principielle im Christenthume ansieht. Nun finden sich zwar bei ihm Ansätze zur Unterscheidung zwischen Fundamentalem und Wesentlichem

und Solchem, was nicht wesentlich sei, so z. B. pecc. or. c. 23, wo von Solchem, was nicht durch die Schrift könne entschieden werden, weil sie in diesen Punkten dunkel sei, im Gegensatz zu Solchem die Rede ist, was die Schrift klar sagt und was für das Heil von integrirender Bedeutung ist (unit. eccl. c. 5. Util. cred. § 13. cfr. § 17). Allein diesen Gedanken hat Aug. doch nicht weiter ausgebildet. Vielmehr erschien ihm doch wieder, was einmal durch die Auctorität feststand, als wesentlicher Inhalt des Glaubens und alle einmal feststehenden Lehren gelten ihm als solche, die bei Verlust der Seligkeit nicht dürfen umgebogen werden. Freilich um eine organische Gliederung des Glaubensstoffes vorzunehmen, war die Zeit auch noch nicht gekommen, da Aug. eine Reihe allmählich ausgebildeter Dogmen vor sich hatte und an der Ausgestaltung anderer selbst noch arbeitete. Aber dass er den Glaubensstoff trotz seiner Neigung zusammenhängend zu denken nicht nach einem leitenden Princip ordnete, hatte doch auch darin seinen Grund, dass ihm die Versöhnung als das Princip des Christenthums noch nicht völlig klar geworden war, dass sie ihm nur Gegenstand des historischen Glaubens sein konnte (S. 176). Der historische Glaube aber ist doch nur Glaube auf fremde Auctorität hin und so wird er sich zu dem überlieferten Stoffe so verhalten, dass ihm Alles als gleich wesentlich erscheint, was auf gleiche Weise durch die Auctorität feststeht, welche ihm den historisch gearteten Glaubensstoff übermittelt. Denn auf dem Standpunkte des historischen Glaubens fühlt man sich noch nicht berechtigt, im Einzelnen nach der grösseren oder geringeren Bedeutung der von der Auctorität gegebenen Glaubensgegenstände zu fragen. In dieser Beziehung ist auch die mittelalterliche Scholastik nicht über Aug. hinausgegangen.

Indes wenn auch Aug. den Glaubensinhalt, insbesondere das Werk Christi nur so im Einzelnen beschreibt, dass es Ge-

genstand des historischen Glaubens allein sein kann, so hat doch auf der andern Seite der Glaube Christum selber zum Inhalt, und nicht bloss sein historisches Werk. Es hiesse die Rose zerpflücken und lediglich einzelne Blätter betrachten wollen, wenn man diese mystische Seite völlig übersehen würde. Aug. kennt nicht nur den historischen, er kennt auch den fortlebenden Christus; er ist der sacerdos, der jetzt noch für die Seinen Fürbitte thut. Pecc. mer. II, 4. Christus selbst wirkt in den Gläubigen. Und zwar ist diese Wirksamkeit Christi eine unmittelbare in den Herzen, nicht eine durch andere Mittler, insbesondere die Kirche vermittelte, die er freilich auch reichlich kennt. Hier reden wir nur von jener unmittelbaren Glaubensgemeinschaft mit Christus. Christus ist der Weg und das Ziel des Weges. Er ist der mediator. civ. XI, 2: per hoc mediator per quod homo, per hoc et via .... sola est adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo, quo itur Deus, qua itur homo. Sermo 131 §. 2: Nemo venit ad me nisi Pater qui misit me, traxerit eum: non dixit, duxerit sed: traxerit. Ista violentia cordi fit, non carni. Quid ergo miraris? Crede et venis; ama et traheris. Ne arbitreris istam asperam molestamque violentiam: dulcis est; suavis est; ipsa suavitas te trahit. Nonne ovis trahitur, cum esurienti herba monstratur? et puto quia non corpore impellitur sed desiderio colligatur. Sic et tu veni ad Christum: noli longa itinera meditari; ubi credis, ibi venis. Ad illum enim, qui ubique est, amando venitur, non navigando. Sed quoniam etiam in tali itinere abundant fluctus et tempestates diversarum tentationum, in crucifixum crede, ut fides tua lignum possit ascendere. Non mergeris sed ligno portaberis. Sic, sic in hujus saeculi fluctibus navigabat ille qui dicebat: mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi. Serm. 235, §. 3: absentia Domini non est absentia: habeto fidem et tecum est, quem non vides. Christus lebt fort und wirkt in den Her-

zen. Freilich ist diese unmittelbare Wirksamkeit des fortlebenden Christus in den Herzen nicht mit seinem historischen Werke in Verbindung gebracht. Wenn wir vielmehr bedenken, dass die Versöhnung, das spezifisch Christliche nach Aug.'s Auffassung von derselben dem historischen Glauben anheimfällt, so ist die religiöse Mystik, die hier sich in der herrlichsten Weise ausspricht, doch allgemeinerer Natur. Nicht Christus der Versöhner wird vorwiegend als Gegenstand unmittelbarer Erfahrung hervorgehoben; und das Verhältniss von Rechtfertigung und Heiligung wird hier kaum in Betracht gezogen. Es ist mehr das Verbum, wie es Glied der Trinität ist und darum mehr die allgemeine Gnade, welche er bei der Wirksamkeit Christi im Innern im Auge hat. Und häufiger noch wird auch das Wirken der Gnade überhaupt, oder das Wirken des Geistes im Innern geltend gemacht als das Wirken Christi. Eben weil das Spezifische der Wirksamkeit Christi dem historischen Glauben anheimfällt, die Versöhnung, so redet Aug. noch mehr von dem Wirken der Gnade im Allgemeinen, von dem Wirken der göttlichen Kraft überhaupt in dem Innern des Menschen.

Wir haben also, was den Glaubensinhalt angeht, ein doppeltes zu unterscheiden; einmal solchen Inhalt, der nur Gegenstand des Auctoritätsglaubens, des historischen Glaubens werden kann und dann den fortlebenden Christus als Inhalt unmittelbarer Erfahrung. Beides ist nicht geeint. Das Historische wird einseitig für sich betrachtet und die Wirksamkeit Christi, der als fortlebender ewiger unmittelbar in uns wirkt, steht mit dem historischen Versöhnungsprocesse in losem Zusammenhang. Wir werden hier an die Christologie erinnert, wo ebenfalls die historische Erscheinung Christi mit seiner ewigen Seite, nach der er das Verbum ist, nicht in Einklang gebracht war. Wie aber Aug. bei Christo die menschliche wie die göttliche Seite gleichmässig festhielt, so giebt er auch hier weder das historische

Werk Christi auf, noch dies, dass er als ewiger fortlebend unmittelbar in uns wirke. Aber Beides ist nicht geeint. Wir finden denselben Gegensatz wie in Bezug auf den Inhalt des Glaubens in seinem Glaubensbegriffe selbst; auch da ist einmal bloss historischer Glaube, das anderemal unmittelbare Wirksamkeit Gottes in uns, mystischer Glaube. Doch betrachten wir den Begriff des Glaubens bei Aug. nach diesen beiden Seiten hin.

a. Begriff des Glaubens.

Was die erste Seite des Glaubensbegriffes angeht, so wird da der Glaube als Sache des Intellectes angesehen und Aug. geht dabei von der Schwäche unseres Intelligenz aus.

Wir haben gesehen, dass nach Aug. unsere Intelligenz einerseits völlig geschwächt ist und wir zu der Erkenntniss der Wahrheit nicht zu kommen vermögen. Diese Schwäche hat andrerseits darin ihre Grenze, dass noch eine gewisse Empfänglichkeit des Intellectes für die Wahrheit geblieben ist. Der Satz, dass die natura nicht ganz verdorben sein könne, findet auch hier seine Anwendung. Aug. nimmt deshalb auch eine Sehnsucht nach dem Finden der wahren Religion an (Util. cred. c. 13. §. 29), so dass die Gottesidee überhaupt auch Voraussetzung für den Glauben ist. Damit wir Etwas glauben können, müssen wir schon ein gewisses Wissen von dem haben, was wir glauben. Trin. VIII, c. 9: Valet fides ad cognitionem et dilectionem Dei non tanquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo firmius diligatur. Verstehen wir gar Nichts von dem zu Glaubenden, so ist es für uns ein leerer Schall. Wir haben also einerseits so viel Wissen von Gott, dass wir ihn zu finden suchen, und andrerseits doch die Ohnmacht ihn zu erkennen, weil wir in der Sinnenwelt verstrickt das Geistige nicht mehr rein erkennen können. Hier tritt nun die Stufe des Glaubens ein: er ist nicht Ohnmacht des Erkennens; er ist aber auch nicht wissen. In ihm nehmen wir viel-

mehr auf Auctorität hin an, was wir nicht als in sich wahr einsehen können. Enchir. c. 8. Das auf Auctorität hin Angenommene tritt uns so wieder näher, wir befreunden uns damit und können dann, wenn der Intellect wieder Geschmack an dem Geistigen gefunden hat, auch als in sich wahr erkennen lernen, was wir zunächst auf die äussere Auctorität hin für wahr halten. Trin. I, c. 1. IV, c. 18. VIII, §. 1. IX, c. 1. De doctrina christ. I, c. 37. De util. cred. c. 11: quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati, quod opinamur, errori. So ist der Glaube für Aug. wesentlich auf Skepticismus gegründet und nach dieser Seite hin ist von einer unmittelbaren Erfahrung der Wahrheit des Geglaubten nicht die Rede. Das Glauben ist ein Zustand des Intellectes, in welchem er sich auf der Besserung von seiner Krankheit befindet. Indes ist das Glauben keineswegs lediglich durch den Intellect bedingt. Vielmehr wie Alles Erkennen nur möglich ist, wenn man auf gewisse Weise den Willen auf das zu Erkennende richtet, so hat auch bei dem Glauben der Wille eine grosse Bedeutung: der Wille ist es, welcher den Intellect beeinflusst, für wahr zu halten, was er als wahr nicht erkennen kann. Praedest. sct. c. 2. §. 5. Glaube ist: cum assensione cogitare. Spir. et lit. c. 31. §. 54. Der Glaube ist ohne assensus nicht denkbar.

Betrachten wir den Process des Glaubens noch etwas genauer, so fragt sich freilich, wie denn der blinde Intellect dazu kommen könne, das Rechte der wahren Auctorität zu glauben, da er doch unmöglich zu wissen vermag, wo die Wahrheit zu finden sei und der Wille sich bei jeder Auctorität dafür entscheiden kann, sie anzuerkennen. Ausdrücklich aber bemerkt Aug., dass zwischen einem credulus und credens ein grosser Unterschied bestehe [1]). Fragt man aber nach dem Kennzeichen, welches die wahre Auctorität für sich hat, so ist er nicht etwa der Meinung, dass der Inhalt des gepredigten Evan-

1) Util. cred. c. 9.

geliums durch sich selbst anziehend wirke. Vielmehr führt er äussere Gründe an, welche ganz von dem Inhalt abgesehen dazu dienen sollen, ein gewisses Vertrauen zu dem Evangelio zu erwecken, und nennt unter denselben insbesondere die Wunder Christi, die allgemeine Ausbreitung der Kirche, die in derselben gegebene apostolische Tradition (Util. cred. c. 14. c. 16) und wie er die Wurzel der Sünde im Stolze erkennt (S. 124), so verlangt er Unterwerfung und Gehorsam unter die bewährte Auctorität als Gegengewicht gegen den Stolz und sieht es als Sünde an, wenn der stultus dem sapiens (worunter er die Kirche versteht) nicht Folge leisten will. Util. cred. c. 17. §. 35: Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitamus nos ejus ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica sede per successiones episcoporum frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio partim conciliorum gravitate partim etiam miraculorum majestate damnatis culmen auctoritatis obtinuit: cui nolle primas dare vel summae impietatis est vel praecipitis arrogantiae. Um dieser äusseren Gründe willen, bei denen von allem Inhalt zunächst abgesehen ist, sollen wir für wahr hinnehmen, was die Kirche sagt, um Hochmuth, der nicht einmal unsere Blindheit anerkennen will, oder Undankbarkeit gegen die göttliche Gnadenanstalt zu vermeiden. Nach Aug. ist die fides keineswegs bloss in dem Sinne fides historica, dass man das historisch Berichtete für historisch richtig hält, sondern, dass man das von der Kirche Verkündete seinem ganzen Inhalt nach auch für in sich wahr hält um der Auctorität willen, welche uns eine gewisse fiducia abnöthigt und uns darum veranlasst für wahr halten zu wollen, was wir als wahr noch nicht erkennen können. Praed. sct. c. 2. Die Schwäche der Intelligenz wird zunächst durch den auf die Intelligenz sich richtenden Willensact ersetzt. Die fiducia, von welcher Aug. in diesem Zusammenhange redet, ist das Vertrauen, welches wir um jener äusseren

für die Kirche sprechenden Beweise willen ihr zu schenken schuldig sind; es ist Vertrauen, das lediglich unserem schwachen Intellect zur Ergänzung dient; Aug. führt, um dies Vertrauen zu empfehlen, eine Reihe Beispiele an, welche zeigen sollen, dass Vertrauen die Grundlage alles menschlichen Verkehrs sei (Util. cred. c. 12.), dass es also gerechtfertigt sei, dies Vertrauen auch der äusseren beglaubigten Auctorität der Kirche zu schenken, ohne dass man darum ein credulus werden müsste. Vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. Util. cred. c. 9. §. 21. c. 14. §. 31. Nam ego credere ante rationem ..... et ipsa fide animum excolere excipiendis seminibus veritatis non solum saluberrimum judico sed tale omnino, sine quo aegris animis salus redire non possit. Um der Blindheit unseres Intellectes willen ist ein solcher Glaube nöthig. Glauben würde hienach nichts anderes sein als einen äusserlich uns gegebenen Inhalt mit Vertrauen auf die gebende Auctorität durch den assensus des Willens in den Intellect aufnehmen.

Freilich bleibt Aug. bei dem Glauben nicht stehen. Er ist ja nur eine Mittelstufe. Der Intellect soll schon auf Erden eine höhere Stufe ersteigen, wir sollen vom Glauben zum Wissen fortschreiten, wenn wir diese höhere Stufe auch nur stückweise auf Erden erreichen. Trin. XIV, 9. IV, 18. VIII, 1. IX, 1. Ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide: certa enim fides utcunque inchoat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur nisi post hanc vitam. Eine sehr wichtige Frage, die hierbei in Betracht kommt, ist die, ob Aug. die Stufe des Wissens nur darum als eine höhere bezeichnet, weil hier der Intellect sich des Inhaltes klarer bemächtigt hat und ob der Inhalt des Glaubens und Wissens derselbe bleibt, oder ob er in dem Fortschreiten zum Wissen auch zugleich ein Hinausgehen über den Glaubensinhalt selbst erkennt, und meint, dass der Inhalt

auf der Stufe des Wissens von den endlichen historischen Vermittelungen gereinigt erscheint und wir hier unmittelbar in das göttliche Wesen mit dem Erkennen eindringen. Man wird in dieser Beziehung sich nicht verhehlen können, dass die Aussagen Aug.'s bald für die eine bald für die andere Ansicht zu sprechen scheinen. Wenn er verlangt, dass, was nicht erkannt werde, in dem Glauben solle festgehalten werden, bis Gott das Verständniss gebe [1]), so liegt darin der Satz zugleich enthalten, dass der Inhalt des Glaubens im Einzelnen bestimmt sei, Gegenstand der Erkenntniss zu werden, wie auch Aug. Solches, was noch nicht Gegenstand des Glaubens geworden ist und seien es auch die einzelsten Fragen, nicht erkennen zu können meint, sondern in solchen Fragen mit seinem Urtheile an sich hält, bis die berufene Auctorität eine Entscheidung gefällt hat [2]). Allein wenn so einerseits Aug. Nichts erkennen zu können meint, was nicht zuerst geglaubt ist und auch alles Geglaubte zum Gegenstand der Erkenntniss will werden lassen, so ist doch noch eine andere Anschauung bei ihm vorhanden, welche seinem neoplatonischen Standpunkte entspricht [3]), aber nicht mit dem eben Ausgeführten harmoniert.

Wir sind blind für die höchsten Dinge, für die geistigen Güter, für Gott. Wir sollen zu ihm zurückgeführt werden. Wir, die wir in die Sinnenwelt verstrickt sind und das Intelligibele nicht mehr erkennen, sollen durch den Glauben an Wunder, insbesondere an die Erscheinung Christi von der Sinnenwelt zu der intelligibelen zurückgeführt werden; und wenn die Seele in diese Welt zurückgeführt ist, dann kommt sie zum Erkennen

---

1) Trin. VIII, §. 1. XIV, c. 19. VII, c. 6. Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille, qui ait per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis.

2) Bapt. VII, 3; ebenso zeigt sich dieser Standpunkt bei der Frage über die Entstehung der Seelen. cfr. S. 70. 71.

3) cfr. *Naville* „St. Augustin" Genève 1872. P. 96—98.

des Intelligibelen, weil dieses ihrer Natur nicht fremd ist. Allein dann werden auch die historischen Vermittelungen, die Gegenstand des Glaubens sind, überflüssig; denn dann ist die Seele in ihrem Elemente. Sie hat die via durchlaufen. Sie hat wieder die Ideen des Wahren und Guten, wird von ihnen durchzittert, und dass wir schon in diesem Leben auf diesen Standpunkt wenigstens stückweise kommen können, ist seine feste Ueberzeugung. Trin. IV, 18: Jam enim credentibus, ut in verbo fidei manerent et inde ad veritatem ac per hoc ad aeternitatem perducti a morte liberarentur, ita loquitur: si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei eritis. Et quasi quaererent, quo fructu? secutus ait: et cognoscetis veritatem. Et rursus quasi dicerent, quid prodest mortalibus veritas? Et veritas, inquit, liberabit vos. Unde nisi a morte, a corruptione, a mutabilitate. Veritas quippe immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet. Trin. VIII, 2: Vide si potes: Deus veritas est ....., non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor. Etwas von der contemplatio Dei können wir schon in der Gegenwart gewinnen. Aber es erhellt, wie da alles Endliche, alle historischen Vermittelungen überflüssig werden[1]). Der Inhalt des Glaubens, soweit er historischer ist, verliert hier seine Bedeutung. Wir kehren zurück zu der Erkenntniss der ewigen intelligibelen Welt. Sonach hätten wir drei Stufen, Glauben, Erkennen des historischen Glaubensinhaltes, Erkenntniss der ewigen Wahrheit in der Contemplation Gottes.

Freilich wagt nun Aug. doch nicht die Stufe des Glaubens für unser irdisches Leben völlig durch die höhere des Wissens zu beseitigen. Er hält doch neben der zu erstrebenden contemplatio Dei zugleich wieder an dem historischen Inhalt fest und macht geltend, dass die Erkenntniss dieses historischen Inhaltes sich auf Erden nicht vollendet und darum

1) Trin. IV, 18: Mens rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis, sic purganda temporalibus fidem.

das noch nicht Erkannte geglaubt werden müsse. Trin. VIII, § 1. Aug. bleibt ebenso fest bei dem Betonen der fides historica mit assensus als einem auf Erden nicht zu überwindenden Standpunkt stehen, als er die höhere Stufe des Erkennens fordert. Den Glauben fasst er nicht etwa so, dass wir zuerst im Vertrauen auf eine bewährte Auctorität mit assensus für wahr halten, dann aber selbst die Erfahrung von der Wahrheit machen; verschiedene Stufen des Glaubens in diesem Sinne erkennt er nicht an. Auch der gläubig Gewordene ruht mit seinem Glauben auf der äusseren Auctorität, weil der Inhalt des Glaubens [1]) historischer Natur ist, was wir bei der Lehre von der Kirche ganz besonders sehen werden. Man kann sich nicht verhehlen, nach dieser Seite hin hat der Glaubensbegriff Aug.'s einen gesetzlichen Zug; und dass diesem historischen Glauben keine unmittelbare Gewissheit beiwohnen kann, ist selbstverständlich und wird von Aug. oft genug betont, worauf wir zurückkommen werden. So hält er an der Stufe des historischen Glaubens mit assensus fest, während er zugleich ein Erkennen des Glaubensinhaltes, ja ein sich Aufschwingen des Intellectes zu der ewigen intelligibelen Welt verlangt.

Die Untersuchung wird nun freilich noch verwickelter dadurch, dass wir bei Aug. noch einen andern Begriff vom Glauben finden, wenn wir das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in dem Glauben in das Auge fassen. Auch hier gilt nemlich für ihn der Grundsatz, dass die Gnade zuvorkommend sei. Zwar bekennt er selbst [2]), dass er vor der pelagianischen Härese die Meinung vertreten habe, dass der Glaube ein gutes Werk sei, durch welches wir die Gnade verdienen. Allein er sagt, dass diese Anschauung für die Gnade sehr gefährlich werde, weil, wenn man die Gnade nicht als zuvorkommende anerkenne, man nur zu leicht sich rühme und den Spruch vergesse: Was hast du, das du nicht empfangen

1) Contra ep. Manich. c. 5. 2) Praedest. sct. 3.

hast? Sei nicht alles Verdienst ausgeschlossen, so sei von Gnade nicht zu sprechen, quia nisi gratuita non est gratia. Rein durch Gnade werde fides gewirkt. Praed. sct. c. 19. don. pers. c. 16. Praevenit ergo et fidem gratia: alioquin si fides eam praevenit, procul dubio praevenit et voluntas, quoniam fides sine voluntate non potest esse; si autem gratia praevenit fidem, quoniam praevenit voluntatem, profecto praevenit omnem obedientiam. Im Einzelnen gestaltet sich die Wirksamkeit der Gnade so, dass durch dieselbe der Wille umgestimmt wird, so dass er glauben will. Denn man muss glauben wollen, um zu glauben, Spir. et lit. c. 31. c. 34, und diese Umstimmung des Willens vollbringt Gott. Praedest. sct. c. 2. c. 5 § 10: Quisquis audet dicere: habeo ex me ipso fidem, non ergo accepi, contradicit huic apertissimae veritati, non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae sed in electis praeparatur voluntas a Domino. Das Glauben ist zugleich ein Aufgehelltwerden des Intellectes, sofern durch dasselbe der Sinn für die übersinnliche Welt wieder belebt und das Versiren des Geistes, namentlich des Intellectes in dieser Sphäre angebahnt wird. Auch diese Erleuchtung des Intellectes ist nach Aug. nur der göttlichen Thätigkeit zuzuschreiben. Aug. knüpft hier auch an die äussere Predigt des Evangeliums an; die äusserlich an uns herantretende Offenbarung ist es, die in den Geist soll aufgenommen werden. Aber er sagt nun weiter: Zwei können das Evangelium hören, der Eine bekehrt sich, der Andere nicht. Dass die Predigt angenommen wird, das ist nicht von der äusseren Rede, auch nicht von der Thätigkeit des Hörenden, sondern nur von der Wirksamkeit Gottes im Inneren des Menschen abhängig. Valde remota a sensibus carnis haec schola, in qua Pater auditur et docet. Praed. sct. c. 8: cum Evangelium praedicatur, quidam credunt, quidam non credunt, sed qui credunt praedicatore forinsecus insonante, *intus a patre audiunt:* qui autem non credunt, foris audiunt,

intus non audiunt neque discunt: hoc est illis datur, ut credant, illis non datur. Ganz ähnlich spricht sich Aug. praedest. sct. c. 19. pecc. mer. I, 25 aus: nullus hominum illuminatur, nisi illo lumine veritatis, quod Deus est. Man könne wohl einen Menschen oder Engel reden hören: sed ut sentiat et cognoscat, verum esse quod dicitur, illo lumine intus mens ejus aspergitur, quod aeternum manet, quod etiam in tenebris lucet. Jedenfalls also erhellt dies, dass Aug. sowohl das Glaubenwollen als auch die illuminatio, die uns durch den Glauben zu Theil wird, in keiner Weise als verdienstliches Werk will gelten lassen [1]), sondern Beides als durch unmittelbares Wirken Gottes im Innern entstehend ansieht [2]), ein mystischer

1) corr. et gratia c. 11.

2) Vgl. *Baur* a. a. O. S. 936: „In diesem ganzen Process ist Gott der allein Thätige und Wirkende und der Mensch . . . gleichsam eine blosse Form für einen ihm fremden Inhalt, ein blosses Gefäss der göttlichen Gnade. Vgl. *Luthardt* a. a. O. S. 29. *Gangauf* a. a. O. S. 421 ff. Anm. 29 begnügt sich damit, den Standpunkt Aug.'s vor dem pelagianischen Streite zu kennzeichnen: „Das Zustimmen, das An- und Aufnehmen ist dann Sache des freien Willens, welcher, da die Selbstbestimmung lediglich von ihm abhängt, dem Ruf sowohl folgen als nicht folgen kann." Nun setzt er zwar hinzu: „Allerdings kann die Gnade den Willen umstimmen: allein dann ist es eben der Wille, der sich umstimmen lässt und die Umstimmung geschieht sonach nicht ohne dass er selber will." Das ist nach Aug. ganz richtig: aber darum wirkt doch Gott allein, dass der Wille will, die „Selbstbestimmung" ist nur so zu denken, dass der Wille durch *suasio* umgestimmt wird, d. h. nicht gegen seinen Willen glaubt, sondern von der gratia *irresistibilis* umgestimmt, überredet wird. *Gangauf* übergeht gerade das Charakteristische des späteren Augustinischen Standpunktes mit Stillschweigen. Dass der Mensch nicht ohne Willen und Bewusstsein glaubt, ist nur eine gegen magische Vorstellungen schützende Bestimmung. S. o. S. 164 ff. cfr. *Marheinecke*, Ottomar. Berlin u. Stettin 1821, p. 155. 156. 159. 168. 160: „Wenn allerdings die Idee Gottes es mit sich bringt, dass seine Gnade an sich unwiderstehlich sei, so ist sie doch im Menschen allezeit nur als Trieb und Kraft seines Willens zum Guten wirksam und nicht als Zwang oder jemals etwas bloss rein Passives, sondern eben nur zum Wollen und Handeln Treibendes."

Zug der zu dem pelagianischen Deismus in scharfen Gegensatz tritt. Wir finden hier eine Bestätigung des über das Princip der Gnadenlehre S. 164 ff. Gesagten.

Wenn nun Aug. zunächst auch allerdings hiemit nur dies sagen will, dass der Glaube als fides historica mit assensus allein durch die göttliche Thätigkeit zu Stande komme, indem Gott in dem Innern so auf uns einwirke, dass wir den historischen Glaubensstoff aufnehmen, so ist doch in Wahrheit bei dieser Auffassung von der Thätigkeit Gottes im Innern ein anderer Glaubensbegriff gegeben als der obige. Denn das intus audire bezeichnet ein viel innerlicheres Verhältniss zu dem Gegenstand des Glaubens, als es in der fides historica sich findet. Man soll sentire, inne werden, verum esse quod dicitur. An Gottes suasio wird man hier erinnert, die zwar sich auch darauf beziehen soll, dass der Wille zu dem historischen Glauben bestimmt wird, die aber doch zugleich die blosse fides historica mit assensus überschreitet. Man kann nicht umhin zuzugeben, dass Aug. hier geneigt ist von einer unmittelbaren Glaubenserfahrung zu reden, die sich auf den Inhalt der Predigt, auf das Evangelium bezieht, womit der Standpunkt der fides historica mit assensus völlig überwunden ist. Aug. bleibt also nicht dabei stehen, dass die Wirksamkeit Gottes im Innern nur Auctoritätsglauben historischer Art hervorruft; vielmehr indem er diesen durch die göttliche Wirksamkeit im Innern werden lässt, überschreitet er den Standpunkt des bloss historischen Glaubens.

An sich liesse sich ja nun wohl denken, dass das zuerst historisch Geglaubte auch innerlich als wahr erfahren und so der historische Glaube in dem Erfahrungsglauben aufbewahrt wird. Allein dann kann man nicht mehr geltend machen, dass darum nur geglaubt werde, auch historisch geglaubt werde, weil eine Erfahrungsgewissheit nicht möglich sei. Dann würde der bloss historische Glaube, der nur auf der äusse-

ren Auctorität ruht, überschritten sein. Allein das Räthselhafte besteht darin, dass gerade der historische Glaube, welcher glaubt, weil er nicht erkennt, in welchem die äussere Auctorität die Stelle der Gewissheit des Erkennens oder Erfahrens vertritt, mit der inneren Gewissheit und Evidenz des Geglaubten zusammen bestehen soll. Denn einerseits wird das Werden des Glaubens so beschrieben, dass das Evangelium darum auf äussere Auctorität hin geglaubt werden soll, weil wir unfähig sind zu erkennen, was wahr ist, und doch entsteht andrerseits zugleich dadurch der Glaube, dass Gott im Innern uns von seiner Wahrheit überzeugt. Wenn man nun bedenkt, dass Aug. auch selbst die schon gläubig Gewordenen auf der Stufe des bloss historischen Glaubens festhalten will, wie er sie ja auch der Kirche gegenüber völlig in ihrem Glauben abhängig macht und auf ihre Auctorität den Grund des Glaubens baut, so wird man vollends die Unvereinbarkeit beider Glaubensformen einsehen, die er in den obigen Stellen Praed. sct. c. 8. c. 19 nicht klar scheidet. Indes an anderen Stellen treten nun auch beide Glaubensformen auseinander, der historische Glaube (S. 183—186) und der mystische, und zwar macht er beide Formen neben einander geltend. Je mehr er nemlich den mystischen Glauben betont, um so mehr tritt der historische Stoff in den Hintergrund. Eine Erfahrung der Versöhnung im Innern kennt er nicht, eine innere Erfahrung der Bedeutung des historischen Werkes Christi. Je mehr er den mystischen Glauben geltend macht, um so mehr ist es nur die allgemeine Wirksamkeit Christi oder Gottes in uns, die er hervorhebt [1]). Andrerseits je mehr der historische Glaubensstoff betont wird, um so mehr tritt die mystische Seite zurück; das Historische kann nur historisch geglaubt werden. Beide Glaubensformen gehen nebeneinander her ohne Vermittelung. Wir

1) Habeto fidem et tecum est quem non vides. Serm. 235 §. 3. (vgl. S. 181 ff).

kommen auf Erden nicht über die Form des historischen Glaubens hinaus; auf die äussere Auctorität haben wir den Grund unseres Glaubens nach dieser Seite hin zu bauen, hier wurzelt die Abhängigkeit des Glaubens von der Kirche, von der unten die Rede werden wird. Wie im Versöhnungswerke selbst Christus nach seiner menschlich historischen Seite Opfer und als Verbum Empfänger des Opfers, wie sein historisches Werk mit seiner ewigen Wirksamkeit in den Gläubigen nicht geeint war, so ist auch hier mystischer und historischer Glaube nicht zur Einheit gebracht. Blicken wir von hier aus auf jene Unterscheidung zwischen Erkennen und Glauben (S. 186 ff.), so könnte die Vermuthung nahe liegen, dass der mystische Glaube mit jener contemplatio Gottes, die ja auch nur auf unmittelbarer Wirksamkeit Gottes im Intellecte beruht und unmittelbares Innewerden der ewigen Wahrheit ist, identisch sei, zumal auch bei der contemplatio das Historische zurücktritt. Aug. hat sich über das Verhältniss jener höchsten Stufe der Erkenntniss zu dem mystischen Glauben nicht geäussert, wie überhaupt seine Betrachtung des Glaubens nicht zu dem Klarsten in seiner Lehre gehört.

Wir sehen hier eine Verbindung des Auctoritätsstandpunktes und des mystischen Standpunktes, ein Festhalten an der gesetzlichen Stufe und doch das Ringen, dieselbe zu überwinden, wie wir noch häufig dasselbe wahrzunehmen Gelegenheit haben werden. Im Wesentlichen ist Aug. über den katholischen Glaubensbegriff nicht hinausgekommen. Denn auch in der katholischen Kirche des Mittelalters hat die Mystik neben der fides historica mit assensus ihre Stelle gefunden [1]). Wie

1) Wir können nicht mit *Neander* „Vorlesungen über Geschichte der christl. Ethik" übereinstimmen, wenn er S. 205 meint, „dass bei Aug. der paulinische Begriff vom Glauben als dem das ganze Leben bestimmenden Princip wieder zu seinem Rechte gebracht sei." Er habe den Glauben „in seiner Innerlichkeit" aufgefasst. In dem letzteren Satze ist nicht beachtet, dass für

der Glaube wesentlich der Heilung des Intellectes dient, da ja der Wille hier nur so weit in Betracht kommt, als für das Erkennen und Glauben auch Wollen nothwendig ist, so ist die Heilung des Willens noch besonders zu besprechen[1]).

β. Die Liebe.

In seinen Streitschriften gegen die Pelagianer sucht Aug. vor Allem dieses zu erweisen, dass, wenn man auch noch so viele Erkenntniss habe, damit doch immer der Wille schwach bleibe, und es entgieng seinem Scharfsinn nicht, dass im Wesentlichen die Anschauung der Pelagianer darauf hinauslief, die Gnade wirke auf uns durch Belehrung und durch Stärkung unserer Erkenntniss. Legant ergo et intelligant ..... non lege atque doctrina insonante forinsecus sed interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum

---

Aug. auf der einen Seite der Glaube ein historischer mit assensus ist, also ohne Innerlichkeit. Der innerliche mystische Glaube aber, welchen Aug. hat, beruht zwar auf der unmittelbaren Wirksamkeit Gottes im Inneren, aber ist mit dem eigenthümlich christlichen Princip nicht in genaueren Zusammenhang gesetzt. Von einer unmittelbaren Erfahrung der Versöhnung ist bei Aug. noch nicht die Rede. Aug. scheint in seiner Mystik von dem Neoplatonismus beeinflusst.

Wenn *Neander* hier Aug. zu hoch stellt, indem er den Glaubensstandpunkt Aug.'s paulinisch nennt, so stellt ihn *Wiggers* umgekehrt zu tief, wenn er a. a. O. S. 251 sagt: „Der Glaube war ihm also nur der historische Glaube. Die Stellen, welche man für einen engeren und bestimmteren Begriff anzuführen pflegt, geben, wenn man sie genauer betrachtet, einen anderen Sinn." Denn jedenfalls tritt der assensus hinzu, wie *Wiggers* auch S. 253 annimmt; ferner aber nimmt Aug. doch in Willen und Verstand eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes an, welche schon bei dem Glauben im historischen Sinne nicht fehlt, welche aber zugleich auch den von dem historischen Glauben unterschiedenen mystischen Glauben erzeugt.

1) Dass auch diese gesetzliche Auffassung des Glaubens mit seiner principiellen Auffassung der Gnadenlehre gegeben sei, werden wir unten sehen, wenn wir von dem Verhältniss von Glaube und Liebe reden.

non solum veras revelationes sed bonas etiam voluntates. De grat. Christ. c. 24. Ja soweit giengen die Pelagianer, sogar von dem Gebet zu sagen, nicht dass es auf den Willen Einfluss übe, sondern lediglich dem Menschen zeige, quid concupiscat et diligat. c. 30, §. 32. c. 41: ipsas ..... orationes ad nihil aliud adhibendas opinatur, nisi ut nobis doctrina etiam divina revelatione aperiatur, non ut adjuvetur mens hominis, ut id, quod faciendum esse didicerit, etiam dilectione et actione perficiat. In der Schrift de gratia Christi c. 30. c. 41 kommt er immer wieder darauf zurück, dass Pelagius alle Wirksamkeit der Gnade im Wesentlichen auf doctrina, auf Erhellung des Intellectes beschränke, dass unser Wille dann besser zu handeln vermöge, wenn der Intellect die richtige Erkenntniss gewonnen habe. Dem gegenüber betont Aug., dass das Gesetz und alle Erkenntniss nicht im Stande sei allein unsern Willen gut zu machen. Wenn die Pelagianer entgegneten, das Gesetz müsse gegeben sein, damit wir es erfüllen könnten, wenn sie geltend machten, dass das posse velle Gott gebe, das velle und agere aber von uns abhänge, und höchstens in dem Beispiel Christi ein adjutorium der Gnade für den Willen anerkannten, so betonte Aug. dagegen, dass allerdings das Gesetz erfüllt werden müsse [1]), es frage sich nur wie; durch unser Rennen und Laufen sei es nicht möglich; auch bei der höchsten Erkenntniss bleibe unser Wille ohnmächtig; das Beispiel Christi komme schliesslich doch nur wieder auf die doctrina hinaus (gratia Christi c. 41), ut videlicet tanquam via demonstrata, qua ambulare debeamus, jam viribus liberi arbitrii ..... sufficiamus nobis. Pelagius soll eingestehen, non solam possibilitatem ... sed ipsam quoque voluntatem et actionem .... divinitus adjuvari [2]). Es muss der Wille selbst durch

1) Perf. just. c. 7. praedest. sct. c. 11. Ideo haec et nobis praecipiuntur et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus et Deus facit, ut illa faciamus .... ipse (Deus) facit, ut faciant divina mandata.

2) gratia Christi c. 47. c. 6. c. 25.

die göttliche caritas unmittelbar inspirirt werden. Wir haben in keiner Weise ein meritum; sonst ist die gratia eine debita: es ist nur Stolz, wenn man den freien Willen so betont, als ob ohne die göttliche Inspiration derselbe Gutes zu thun vermöchte. Lex jubet magis quam juvat, litera occidit, spiritus vivificat, worunter er den den Willen unmittelbar beseelenden göttlichen Geist versteht Gratia Christi c. 8. c. 9. Spir. et lit. c. 13, §. 22: ac per hoc lege operum dicit Deus, fac quod jubeo: lege fidei dicitur Deo; da quod jubes. Pecc. mer. II, 5. Spir. et lit. c. 9: justificati gratis . . . . ., non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem et sanata voluntas impleat legem non constituta sub lege nec indigens lege. Alles ist donum Dei, freie Gnade Gottes, der das Wollen giebt und das Vollbringen: *intrinsecus* incrementum dat, diffundendo caritatem in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Spir. et lit. c. 25. Es ist der Geist der Liebe, der in unserem Willen wirkt, uns begeistet, der uns geschenkt wird, wie ja Aug. den Geist stehend als donum Dei bezeichnet. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio: sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae dilectio, per justitiae dilectionem legis operatio. Spir. et lit. c. 30. Gerade hierin, dass der Wille unmittelbar von der Gnade inspirirt werde, besteht seine Hauptopposition gegen die Pelagianer; sein Grundgegensatz ist gegen den Gesetzesstolz gerichtet, gegen die Meinung, dass man gute Werke aus eigener Kraft thun könne. Der Gesetzesstolz ist nur fortgesetzter Ungehorsam gegen Gott, Fortsetzung der Ursünde, und zugleich fortgesetzte Ohnmacht. Die Wirksamkeit Gottes in dem Willen, das Aufgeben des Stolzes, die völlige Hingabe an die göttliche Leitung des Willens ist ihm die wahre Demuth, die unserem Wesen allein entsprechende reale Freiheit, unsere

wahre Stärke. Aber auch diese Hingabe an den göttlichen Willen wirkt Gott, und es gehört mit zu der Demuth, das anzuerkennen. Wenn so der menschliche Wille lediglich Organ der in ihm wirkenden Gnade ist, so denkt doch Aug. diese Inspiration nicht magisch. Vielmehr sowenig die Gnade sofort die Intelligenz zu klarer Erkenntniss erhebt, sondern zunächst mit dem Glauben eine Stufe, welche dem kranken Zustand der Intelligenz gemäss ist, herbeiführt, so schafft die Gnade in dem Willen nicht plötzliche Vollkommenheit [1]); sondern sie begeistert unsern Willen so, dass in ihm die Kraft der Liebe gesetzt ist, welche der concupiscentia entgegenwirken kann, die in diesem Leben nie völlig schwindet. Aug. ist weit von der magischen Anschauung des Tridentinum entfernt, nach welchem mit der Taufe uns die stola candida Adams verliehen wird [2]). Der Zu-

---

1) Pecc. mer. I, 39. II, 28.

2) *Nirschl* a. a. O. S. 105. Anm. 135 scheint völlig zu übersehen, dass Aug. nicht ein sofortiges Schwinden der Sünde annimmt, wenn er sagt: „Aug. vertritt die katholische Lehre einer blossen Deteriorirung der Creatur, sofort einer völligen Hinwegnahme des Bösen und einer vollständigen Heilung und Reintegrirung der gefallenen Creatur durch die heiligmachende Gnade.“ Es ist wahr, dass Aug. Rechtfertigung und Heiligung vermischt; dass er aber eine sofortige Heilung von der Sünde annehme, ist falsch. Der reatus wird gehoben, aber die Sünde selbst schwindet allmählich. Es ist nicht richtig, dass die concupiscentia gar nicht sündlich sei. Wenn er sagt, dass sie bei den Getauften nur „nach dem Sprachgebrauch Sünde genannt werde, weil sie aus der Sünde entstanden ist und wenn sie siegt, Sünde hervorbringt,“ so meint er nicht, dass der Getaufte sofort völlig rein sei. Er kann die Concupiscenz nicht als heilig anerkennen. Sie ist Folge der Sünde, also geht sie aus dem Bösen hervor, gehört also selbst, wenn sie nur Strafe wäre, zu dem, was nicht sein soll. Uebrigens sieht Aug. die Erbsünde selbst auch als Strafe der ersten Sünde an (s. S. 137). Dass also die concupiscentia Strafe sei, ist kein Beweis dafür, dass sie nicht sündlich sei. Ferner aber ist sie der Ungehorsam des Fleisches gegen den Geist (s. S. 127) und insofern jedenfalls Sünde, ist die lex peccati habitans in membris. Nupt. et conc. I, 23. Sollte nun etwa dieselbe concupiscentia vor der Taufe sündig und nach derselben

stand der Gnade unterscheidet sich in ethischer Hinsicht von dem Zustande der Ungnade nur dadurch, dass die Sünde nicht mehr herrscht, im Abnehmen begriffen ist, während sie vorher den Menschen beherrscht [1]). Perf. just. c. 11. §. 28: Inest quidem peccatum in membris sed non regnat, quia non obeditur desideriis ejus. c. 13: Omnis, qui proficit recta intentione proficiens, recedit ab omni peccato et tanto inde fit longinquior, quanto plenitudini justitiae perfectionique propinquior. So hat Aug. sowohl in Bezug auf den Intellect wie auf den Willen, trotzdem dass Gott die Heilung allein vollbringt, keine magische Vorstellung von der Wirksamkeit Gottes, sondern lässt sie innerhalb der Gesetze des Intellectes und Willens allmählich vor sich gehen. Als das Princip alles guten Handelns sieht Aug. die Liebe an, welche der Geist in uns wirkt und mehrt [2]), und betont

nicht sündig sein? *Nirschl* nennt selbst S. 28. 29 die concupiscentia „den Stachel der Erbsünde". Wenn Aug. sie nicht peccatum nennen will, so hat er dabei im Auge, dass der reatus, der sonst dem peccatum zukommt, ihr im Stande der Wiedergeburt nicht zukomme. Nupt. et conc. I, 23: Quem reatum Christi gratia in regenerato, si ad mala opera ei (concupiscentiae) quodammodo *jubenti* non obediat, valere non sinit. Dass er sie für etwas mit unserer guten Natur verträgliches ansieht, kann man nicht sagen. So lange sie da ist, ist sie ein Hinderniss für die vollständige Reintegrirung. Weder Adam hatte sie vor dem Fall, noch bleibt sie in der Vollendung; ein sündloser Zustand ist mit ihr unvereinbar, wenn sie auch nach der Taufe nicht mehr herrscht. Spir. et lit. c. 36. Perf. just. c. 8. §. 19: Cum est adhuc aliquid carnalis concupiscentiae, quod vel continendo frenetur, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Non enim caro sine anima concupiscit, quamvis caro concupiscere dicatur, quia carnaliter anima concupiscit. *Tunc* erit justus *sine ullo* omnino *peccato*, quando nulla lex erit in membris ejus repugnans legi mentis ejus, sed prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliget Deum. cfr. Trin. XIV, 17. Perf. just. c. 13: Et ipsa concupiscentia, quod est *peccatum* habitans in carne . . . ., etsi *manet* adhuc in membris mortalibus, minui tamen non desinit in proficientibus.

1) Genes. ad. lit. X, 12.

2) Spir. et lit. c. 14. §. 26: non enim fructus est bonus, qui de caritatis radice non surgit.

demgemäss die Gesinnung gegenüber dem äusseren Werke, wiewohl er auch hierin nicht sich consequent geblieben ist. Grat. Chr. c. 26. Allein wenn so allerdings anzuerkennen ist, dass die Inspiration des Willens nicht magisch vor sich geht, sondern in allmählichem Fortschritt, so zeigt sich doch auch hier dasselbe, was sich bei dem Glauben zeigte, dass der gesetzliche Standpunkt noch nicht völlig überwunden und demgemäss der evangelische Standpunkt noch nicht mit voller Klarheit gewonnen ist. Wie dort mystischer und historischer Glaube auseinanderliegen, so ist zwar einerseits die unmittelbare Inspiration des Willens angenommen, aber doch ist auf der anderen Seite die Liebe als solche bestimmt, die noch mit Furcht gemischt sei. Und zwar versteht er nicht etwa nur unter der Furcht die Ehrfurcht, die wir Gotte schulden, sondern er versteht darunter die Furcht, welche dem gesetzlichen Standpunkt eigen ist. Perf. just. c. 10. §. 22: Quae caritas tunc perfecta erit, cum poenalis timor omnis abscesserit (d. h. nach diesem Leben). Ist aber noch Furcht da, wie verträgt sich damit die alleinige Wirksamkeit Gottes im Willen? Wirkt Gott wirklich im Willen, so sollte die Trennung von Gott, die in der Furcht liegt, aufgehoben sein; ist sie aber noch nicht gehoben, so ist auch noch keine volle Einheit mit Gott gegeben, aus welcher heraus gehandelt werden kann, so ist die Gesinnung noch nicht völlig umgeboren. Soll auch in der Liebe noch timor poenalis sein, so ist der Unterschied zwischen gesetzlicher und evangelischer Stufe ein nur quantitativer. Zwar könnte Aug. diesem Vorwurfe, die gesetzliche und evangelische Stufe nicht genügend zu unterscheiden, dadurch entgehen, dass er betonte, es geschehe im Stande der Sünde auf der gesetzlichen Stufe gar nichts Gutes; im Zustand der Gnade haben wir die Kraft Gutes zu thun durch die eingegossene Liebe. Allein Aug. sagt ausdrücklich, dass auch vor dem Glauben ein gewisser Grad von Liebe Gottes da ist, an welchen die Gnade anknüpft. Trin. VIII, 9. So ist vor

der Gnade Liebe mit Furcht und in dem Gnadenstande ist auch die Liebe nicht von Furcht frei. Der Unterschied wird so nur graduell: hier überwiegt die Liebe, dort die Furcht. Es fehlt ein charakteristischer Wendepunkt. Die Gnade ist zu allgemein bestimmt, soweit sie unmittelbar in dem Inneren wirkt; ein spezifischer Unterschied der Wirksamkeit derselben vor und in dem Gnadenzustande ist nicht gegeben, sondern nur ein quantitativer. Der Grund davon, dass auch hier Aug. den gesetzlichen Standpunkt nicht völlig überwunden hat, liegt darin, dass die Inspiration der christlichen Liebe nicht auf der unmittelbaren Erfahrung der Sündenvergebung ruht, in welcher die Furcht aufgehoben sein würde, dass die Sündenvergebung nur dem historischen Glauben angehört und im Wesentlichen nur Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels ist, also auch keine völlige Gewissheit giebt[1]), weshalb auch der timor poenalis nicht völlig schwinden kann; ferner ist mit der Befreiung vom Teufel noch nicht nothwendig Einheit mit Gott gegeben. Diese folgt erst mit der Aufhebung der Sünde, welche nur allmählich schwindet, weshalb auch die Einheit mit Gott nur allmählich zunimmt. Statt dass aus der Einheit mit Gott heraus gehandelt wird, macht sich so immer das lähmende Bewusstsein einer theilweisen Trennung von Gott, also Furcht geltend. Ist aber in dem Bewusstsein noch Furcht, so wird nicht rein aus Liebe gehandelt; fühlt man noch eine Trennung von Gott, so will man dieselbe durch Werkgerechtigkeit aufheben, will man die Gnade verdienen. So ergiebt sich mit der Rückkehr des gesetzlichen Standpunktes auch Betonung äusserer Werke, indes er auf die Gesinnung das Hauptgewicht zu legen schien. Das wird unten noch mehr erhellen. Da ferner das Handeln kein freies aus dem Bewusstsein der Gemeinschaft mit Gott hervorgehendes ist, so ist hier auch der Anknüpfungspunkt einer äusseren Auctorität für den Willen gegeben, der Kirche, welche Gesetze vorschreibt.

1) S. o. S. 177. 179.

Doch das wird noch klarer bei dem Verhältniss des Glaubens zur Liebe sich zeigen. Jedenfalls sehen wir, wie Aug., den zwei Hauptsünden entsprechend, der caecitas und infirmitas, die Alleinwirksamkeit der Gnade in Willen und Intellect gegenüber dem Deismus der Pelagianer anerkennt, ohne freilich sich unbedingt über den gesetzlichen Standpunkt zu erheben. Glauben und Liebe entsprechen der Krankheit des Intellectes und Willens. Don. pers. c. 19. §. 35: Praedestinati, ut eos caecos Deus illuminaret et induratis cor lapideum vellet auferre. Grat. Chr. c. 12: gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus.

γ. Verhältniss des Glaubens zur Liebe.

Wir haben gesehen, dass der Glaube nicht ohne Willen zu Stande kommt, wie überhaupt kein Erkennen möglich ist ohne Wollen. Aber ebenso sagt Aug. auch umgekehrt, dass ohne Erkenntniss kein richtiges Wollen gegeben sein kann[1]). Demgemäss hat der Intellect einen grossen Einfluss auf das Handeln, also auch der in dem Glauben zur Genesung gebrachte Intellect. Obgleich daher mit der richtigen Erkenntniss dessen, was man zu thun hat, noch nicht dem Willen die Kraft verliehen ist, das Gute zu thun, sondern, wie wir sahen, es dazu noch einer besonderen Inspiration des Willens bedarf, so ist doch die richtige Erkenntniss der Ziele und Principien des Handelns die conditio sine qua non für dasselbe. Util. cred. c. 12, §. 27: Nec recte factum esse ullo modo potest, quod non a recta ratione proficiscitur . . . . . solus igitur sapiens non peccat, womit natürlich nicht gesagt ist, dass die Weisheit für sich allein schon zur Sündlosigkeit genüge. Um solche Weise zu sein, müssen wir glauben, da wir an sich stulti sind. Mit dem Glauben ist demgemäss die Vorbedingung für das

1) Trin. IX, 4. X, 1.

richtige Handeln gegeben, und der Glaube wirkt insofern auf den Willen, als er ihm die richtigen Ziele vorzuschreiben weiss. Freilich könnte man da sagen, dass dazu auch der Glaube an das Gesetz genüge. Allein der Glaube beruht doch nach Aug., namentlich sofern er mystischer Glaube ist, auf göttlicher Wirksamkeit in dem Intellecte; in dem Glauben ist die Ueberzeugung von unserer Ohnmacht und der göttlichen misericordia, der göttlichen Gnadenwirksamkeit im Intellect enthalten. Dieser mystische Glaube, den Gott wirkt, ist doch im Stande, unserem Willen die Richtung zu zeigen, die er einzuschlagen hat; ja, da in dem mystischen Glauben eine beginnende Gotteserkenntniss ist, so ist auch damit die Vorbedingung für die Gottesliebe gegeben. In diesem Sinne meint es wohl Aug., wenn er sagt, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde, insofern in der im Glauben gegebenen Gotteserkenntniss, die auf Demuth gegründet ist, das Ziel für den Willen liegt, demüthige Gottesliebe, die freilich nur durch die besondere göttliche Inspiration des Willens realisirt wird [1]).

Was den historischen Glauben angeht, so ist nicht in demselben Maasse, wie bei dem mystischen Glauben, ein Einfluss desselben auf den Willen nachweisbar, wie besonders das Verhältniss von Rechtfertigung und Heiligung bei Aug. beweist, das Verhältniss der Aufhebung der Schuld zu der Aufhebung der Sünde.

Die Aufhebung der Schuld ist Gegenstand des historischen Glaubens, die Aufhebung der Sünde wird vorwiegend durch die Inspiration der Liebe gegeben [2]). Die Hauptsache, auf die

---

1) De Spir. et lit. c. 36, §. 64: Si quanto major notitia tanto erit major dilectio; profecto nunc quantum deest dilectioni, tantum perficiendae justitiae deesse credendum est. Sciri enim aliquid vel credi et tamen non diligi potest: diligi autem quod neque scitur neque creditur, non potest.

2) Zwar ist der Intellect als caecus so gut sündig, wie der Wille als infirmus. Somit ist auch schon mit dem historischen wie mystischen Glauben

es ankommt, ist der Schuldbegriff. Würde Aug. sagen können: die Schuld ist gewissermaassen das Intensivste in der Sünde, ist dasjenige, was uns von Gott trennt, so wäre mit der Aufhebung der Schuld die Einheit mit Gott hergestellt, der Friede mit ihm begründet, und wir könnten nun aus der völligen Einheit mit ihm heraus handeln; das Bewusstsein der Trennung von Gott wäre trotz der noch anhaftenden Sünde völlig gehoben, und der Glaube an die Versöhnung würde Impuls für die Liebe. Wir haben aber gesehen[1]), dass Aug. den Menschen viel zu unselbstständig Gott gegenüber denkt, als dass er Schuld ihm gegenüber haben könnte; die Schuld bezieht sich auf die Strafe. Die Schuld, die sozusagen das Persönliche in der Sünde ist, wird nicht zu Gott in directe Beziehung gebracht. Sind wir also von der Schuld befreit, so sind wir damit nur der Strafe ledig; und da dieses Befreitsein von der Strafe nur Gegenstand historischen Glaubens sein kann[2]), so ist auch darüber eine eigentliche Gewissheit nicht möglich, das Schwinden des timor poenalis also auch kein vollständiges. Nun aber bleibt die Sünde, diese trennt uns von Gott. Aug. fasst sie ja als das Abwenden von Gott und als die falsche Willensrichtung, in der wir Gotte entfremdet sind[3]). Damit, dass wir historisch die Vergebung der Sünden glauben, ist inhaltlich eine Einigung mit Gott nicht gegeben, weil nicht die Schuld als das von Gott direct Trennende gefasst wird, da sie zu Gott nicht directe Beziehung hat. Wenn auch das Befreitsein aus der Schuldhaft des Teufels die Voraussetzung dafür ist, dass Gott in uns wirke, so ist mit dieser Befreiung noch nicht die Ein-

---

Aufhebung der Sünde des Intellectes gegeben. So dient schon der Act des Glaubens der Aufhebung der Sünde des Intellectes, seiner Blindheit. Wie die Aufhebung der Schuld, welche Inhalt des historischen Glaubens ist, sich zu dieser Aufhebung der Sünde des Intellectes verhalte, wird nicht gesagt.

1) cfr. S. 134 ff. 2) cfr. S. 176 ff.

3) cfr. S. 124. 137 ff.

heit mit Gott gegeben[1]). Erst dann, wenn die Sünde, die das von Gott Trennende ist, entfernt wird, ist die Gemeinschaft mit Gott erreicht. Somit also hat der historische Glaube an die Sündenvergebung, den zwar auch Gott wirkt, doch nicht unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zur Folge. Diese Gemeinschaft vielmehr hängt von der Aufhebung der Sünde ab, welche sowohl im Intellect als vorzüglich im Willen, den Aug. besonders im Auge hat, nur durch unmittelbare Wirksamkeit Gottes gehoben wird, vor Allem durch Inspiration der Liebe. Der Zusammenhang des historischen Glaubens an die Sündenvergebung mit der Inspiration des Willens ist also ein höchst loser (s. S. 178. 179).

Es ist daher nicht zu verwundern, dass für Aug. das Hauptgewicht auf den amor fällt. Das für die Seligkeit allein Entscheidende ist die Liebe. Wer keine Liebe hat, dem nützt all sein historischer Glaube an Sündenvergebung nichts. Man kann Glauben, Sacramente haben, ohne amor ist es vergeblich. Den Begriff der Liebe bringt er mit dem der Kirche in nahe Beziehung. Er meint, ausserhalb der Kirche seien Sacramente zu haben, sei Glaube möglich, aber keine Liebe, und deshalb

---

1) Dass die remissio peccatorum wesentlich auf die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels bezogen werde, dagegen spricht auch nicht eine Stelle, wie Trin. XIV, 17: quemadmodum aliud est carere febribus aliud ab infirmitate quae febribus facta est revalescere . . . . ita prima curatio est causam removere languoris, quod fit per omnium indulgentiam peccatorum, secunda ipsum sanare languorem quod fit . . . . renovatione hujus imaginis. Denn diese Stelle sagt nichts Bestimmtes darüber aus, wie die renovatio Folge der Sündenvergebung sei; man hat auch hier, wo Aug. nur von der Sündenvergebung im Momente der Taufe handelt, die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels als den Grund der renovatio anzusehen. Denn nach ihm ist mit dieser Befreiung die causa languoris gehoben. Sind wir vom Teufel befreit, dann kann der languor selbst entfernt werden. Gemeinschaft mit Gott wird aber erst mit der Aufhebung des languor selbst gewonnen.

gehe man ausserhalb der Kirche verloren[1]). Der Begriff der justificatio bezeichnet für ihn nicht Sündenvergebung, Gerechtsprechung, sondern Gerechtmachung, schliesst also die Liebesinspiration als wesentlich mit ein, zumal es eine Gerechtsprechung vor dem göttlichen Forum für Aug. kaum geben kann, weil die Schuld keine directe Beziehung auf Gott hat. Das richtige Verhältniss zu Gott, die Gemeinschaft mit ihm ist wesentlich durch unsere Liebe, durch die Aufhebung der Sünde bedingt.

Für das Werden der Gnade also denkt Aug. zwar als erstes, das in der Taufe gegeben wird, die remissio peccatorum[2]); aber diese ist nur die Vorbedingung für die Liebesgemeinschaft mit Gott. Mit der Sündenvergebung an sich kann noch keine Seligkeit gegeben sein, weil diese in der Gemeinschaft mit Gott besteht. Wenn also nach der Taufe Sünden geschehen, so würde ihr Störendes in Bezug auf das Verhältniss zu Gott mit der Sündenvergebung gar nicht gehoben sein, sondern könnte nur durch die Liebe gehoben werden, worauf wir unten zurückkommen. Die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott wird nach diesem Standpunkte nur durch die Liebe erreicht. Wenn nun Aug. auch behauptet, dass Gott diese Liebe in uns wirke, so kann diese Theorie dem praktischen Bewusstsein doch nicht genügen, da ein Jeder sich sündig weiss und doch von seiner Liebe die Seligkeit abhängen soll, Heilsgewissheit für ihn also nicht vorhanden ist. In dieser Ungewissheit liegt unmittelbar wieder der Stachel des Gesetzes und der Trieb, durch unsere Liebesthaten das göttliche Wohlgefallen zu erzielen, soweit wir dasselbe noch nicht besitzen[3]). Weil bei Aug. die Schuld auf

---

1) contra lit. Petil. II, c. 77. c. 80. c. 81: De unico bapt. c. 7, §. 11. De bapt. c. Don. I, 8. 9. 11. 12. 14. 15. V, 2. 8. VI, 5.

2) Trin. XIV, 17. Nat. et gratia c. 18.

3) Man wird sich über diese Anschauung umsoweniger wundern, wenn man bedenkt, wie in seinen frühesten Schriften Aug. noch so sehr von dem

das Engste mit der Strafe verbunden ist und nur innerhalb der Offenbarungswelt Bedeutung hat, so tritt für ihn die Aufhebung der Schuld in den Hintergrund, sobald es sich um das unmittelbare directe Verhältniss des Menschen zu Gott handelt, für die unmittelbare Inspiration des Willens wird das historische Werk Christi direct nicht verwerthet, da es auch für die unmittelbare Inspiration des Intellectes nicht verwerthet ist, es keine unmittelbare Erfahrung der Versöhnung giebt. Gottes unmittelbare Thätigkeit im Inneren wird von Aug. nicht zu dem historischen Werke Christi in Beziehung gebracht; die Inspiration der Liebe steht mit dem historischen Glauben in keiner engeren Verbindung.

Den Pelagianern gegenüber betont deshalb Aug. nicht als das wesentlich Christliche die Versöhnung mit Gott aus Gnaden, sondern die unsern Intellect und Willen unmittelbar inspirirende freie Gnade. Freilich, da doch die Sünde auch in den Christen nicht kann geleugnet werden, so entsteht Ungewissheit über den Gnadenstand und damit das Bestreben, die Seligkeit zu verdienen. Sieht man auf die Gnade, so wirkt nach Aug. diese Alles; daneben ist aber der gesetzliche Standpunkt nicht aufgehoben, der eine gewisse Selbstständigkeit der Creatur immer voraussetzt. So kommen wir hier wieder auf den schon oft bemerkten Gegensatz, dass einerseits Gott alles Positive wirkt, andrerseits doch wieder der Creatur Selbst-

---

Neoplatonismus sich beeinflusst zeigt, dass er nicht die Nächstenliebe als Ausfluss der Gottesliebe, sondern bloss als ein Mittel, zu der Gottesliebe emporzusteigen, ansieht, wobei die Liebe in die neoplatonische Stufenleiter, durch die man zu Gott aufsteigen soll, mit aufgenommen und überwiegend negativ bestimmt wird, indes später mehr das äussere Werk hervortritt. De moribus eccl. c. 26: Inter ipsos homines nullumne esse amoris vinculum debet? Imo vero ita debet, ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis erga hominem caritas. cfr. Adr. *Naville*, St. Augustin S. 103. 104.

ständigkeit muss gelassen werden[1]). Wenn wir nun noch bedenken, wie Aug. immer die göttliche Unveränderlichkeit betont, auch ausdrücklich im Gnadenprocesse betont, so würde sich von da aus als Consequenz eine, wenn auch durch die Prädestination bedingte, doch real selbstständig sich vollziehende Entwickelung der Empfänglichkeit für die göttliche unveränderliche operatio in dem Bewusstsein und Willen der Subjecte ergeben, womit die Selbstständigkeit der Individuen eine so grosse würde, dass der ganze Gnadenprocess sich in einen subjectiven aufzulösen drohte, soweit er realer Process wäre, d. h. Veränderungen in sich schlösse, welche nur durch die selbstständige, wenn auch durch die Prädestination bestimmte Bewegung der Subjecte zu erklären wären, woraus sich mit Bezug auf den Willen nothwendig pelagianische Sätze ergeben. Denn mag man immerhin behaupten, Gott erfülle den Willen, so würden doch die Veränderungen des Willens zum Guten, da Gott immer gleich thätig ist, der selbstständigen Bewegung des Willens zugeschrieben werden; es muss sich so nothwendig ein Schwanken zwischen der Behauptung der alleinigen Wirksamkeit der Gnade und dem Betonen selbstständiger Willensbewegungen ergeben, durch welche die Wirksamkeit der Gnade in dem Willen eine grössere werden kann, so dass dann doch wieder der Wille den Fortschritt der Gnade selbstständig mit bedingt, durch den Willen die Gnade verdient wird, was vorher Aug. leugnet. Wir wollen um der Wichtigkeit dieses Punktes willen die Stelle Trin. V, 16 vollständig wiedergeben: Tunc refugium nostrum fit (Deus), cum ad eum refugimus: numquid tunc fit aliquid in ejus natura, quod, antequam ad eum refugeremus, non erat? in nobis fit aliqua mutatio: . . . . . efficimur ad eum refugiendo meliores: in illo autem nulla. Omnes sanctos ante mundi constitutionem dilexit . . . . . : sed cum convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo di-

1) cfr. das o. S. 164 ff. über das Princip der Gnadenlehre Gesagte.

ligi dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi, quod dicitur. . . . Sic et pater noster esse incipit, cum per ejus gratiam regeneramur, quoniam dedit nobis potestatem filios Dei fieri. Substantia itaque nostra mutatur in melius, cum filii ejus efficimur: simul ille et pater noster esse incipit, sed nulla commutatione suae substantiae. Es erhellt also jedenfalls, dass der durch Aug.'s Anschauung hindurchgehende Widerspruch zwischen der Allwirksamkeit des unveränderlichen Gottes und der Selbstständigkeit der veränderlichen Creatur auch hier sich findet, wenn auch die Allwirksamkeit der Gnade überwiegend betont wird. Fassen wir also die Lehre Aug.'s von dem Werden des Gnadenstandes zusammen, so ergiebt sich in Bezug auf Glauben wie Liebe, dass einerseits Gott der in dem Menschen allein wirkende ist, andrerseits aber der Mensch über den historischen Glauben mit assensus und über eine gesetzliche Ethik nicht völlig hinauskommt. Wir finden einerseits Mystik in unmittelbarer Inspiration des Intellectes und Willens, andrerseits aber den Glauben als historischen bleibend auf eine äussere Auctorität gegründet, und den Willen, sofern in ihm das Streben liegt, die Gnade zu verdienen, an Werkgerechtigkeit gebunden. Nach dieser letzten Seite ist Intellect und Willen der äusseren Auctorität der Kirche unterworfen, welche den historischen Glaubensstoff als in sich wahr verbürgt und den Willen bestimmt.

c. Bestand der Gnade.

Damit man wirklich ein Begnadigter sei, genügt es keineswegs eine Zeitlang dem Gnadenstande angehört zu haben; vielmehr es kommt darauf an, dass man bis an das Ende beharre. Zu den Erwählten, den Gläubigen, den Söhnen Gottes kann man nicht die vorübergehend im Glauben Stehenden rechnen. corr. et gr. 9, § 22. Zwar können die Erwählten auch fallen [1]).

1) Pecc. mer. II, 17. III, 13. corr. et gr. c. 9, § 24.

Aber sie werden vor dem Tode wieder zurückkehren, und dass sie in dem Moment des Todes in der Gnade stehen, ist für ihre Errettung wesentlich. Dass nun die Gläubigen nur durch die göttliche Wirksamkeit bis an das Ende beharren, ist die bestimmte Meinung Aug.'s. De dono pers. c. 7: Post casum hominis nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo. c. 13: Unde satis dilucide ostenditur et inchoandi et usque in finem perseverandi gratiam Dei non secundum merita nostra dari, sed dari secundum ipsius secretissimam eandemque justissimam sapientissimam beneficentissimam voluntatem, quoniam quos praedestinavit, ipsos et vocavit.

Der Bestand der Gnade in den Einzelnen ist übrigens weder ein Stillstand noch ein vollendeter Zustand; es ist der Gläubige im Fortschreiten begriffen in dem gläubigen Erkennen, wie in der Liebe, die die concupiscentia beherrscht. Und selbst wenn der Christ fällt, ist es gut für ihn, weil er dadurch zur Demuth ermahnt wird[1]). Aber auf Erden wird die Liebe nie den höchsten Grad erreichen; die concupiscentia wird höchstens unterdrückt, aber nicht entfernt; und so lange noch Sünde da ist[2]), ist auch eine Lauheit in der Liebe noch vorhanden. Volle Genüge wird erst nach diesem Leben sein, wenn vollkommene contemplatio Dei an die Stelle unseres Glaubens und stückweisen Erkennens und vollkommener amor an die Stelle unseres jetzigen mangelhaften amor tritt, wenn der Leib nicht mehr Widerstand leistet, sondern frei von concupiscentia ist in der Auferstehung. Allein diesem Ziele nähern wir uns auf Erden nur in allmählichem Processe, der seine Vollendung hienieden nicht erreicht. Perf. just. c. 8. Spir. et lit. c. 36, § 64: Ac per hoc quantum mihi videtur in ea quae perficienda est, justitia multum in hac vita ille profecit, qui quam longe sit a

1) corr. 9, § 24. Pecc. mer. II, 17. III, 13. 2) perf. just. c. 8. c. 13.

perfectione justitiae, proficiendo cognovit. So ist auch die Fortbildung des Gnadenprocesses von aller Magie frei.

Wir müssen indes die göttliche Wirksamkeit bei der Erhaltung im Gnadenstande noch etwas genauer erwägen. Gott giebt das donum perseverantiae ganz nach seinem Wohlgefallen. Indem Aug. die in seiner Zeit gewöhnliche Ansicht theilt, dass sich in diesem Leben das Schicksal der Menschen entscheide, so kommt er an diesem Punkt von seiner Voraussetzung der Allwirksamkeit der Gnade zu Ansichten, welche alle Ethik aufzuheben drohen. Wenn Gott, meint er, einen Menschen als Kind unmittelbar nach seiner Taufe von der Erde weggenommen hätte, der nachher im Alter durch böse Werke sich die Verdammniss zuzog, so würde dieser Mensch selig geworden sein. Wenn ferner Jemand sein Lebenlang in der Gnade gestanden hat, und nur auf ein Paar Tage aus der Gnade fällt, in denen er dann stirbt, so ist er verdammt. So kommt Aug. eigentlich dabei an, dass die Seligkeit oder Unseligkeit von dem zufälligen Momente des Todes abhängt; es droht hier die Ethik durch das fatum begraben zu werden. corr. et gr. c. 7—9. Praedest. sct. c. 14. De dono persev. c. 13, § 32: Non iis remanet, cur dicant, ... gratiam Dei secundum merita nostra dari, cum videant alios parvulos non regeneratos ad aeternam mortem alios autem regeneratos ad aeternam vitam tolli de hac vita, ipsosque regeneratos alios perseverantes usque in finem hinc ire, alios, quousque decidant, hic teneri, qui utique non decedissent, si, antequam laberentur, hinc exissent, et rursus quosdam lapsos, quousque redeant, non exire de hac vita, qui utique perirent, si, antequam redirent, exirent. Dass solche fatalistische Bestimmungen der Ethik gefährlich werden, liegt auf der Hand; da werden nicht mehr die höchsten ethischen Motive allein auf die Handlungen der Menschen bestimmend einwirken. Aug. betont selbst, dass die mit diesem Bewusstsein der völligen Abhängigkeit von der Gnade, verbundene Ungewiss-

heit über das Heil, indem Keiner vor seinem Tode wissen könne, ob er praedestinirt sei, also die Furcht die Menschen zu der Grundtugend der Demuth um so mehr antreibe. corr. et gr. c. 9, § 24. c. 13, § 40. praed. sct. c. 11. Selbst dass Nichterwählte eine Zeitlang gläubig sein können, kommt den Prädestinirten als Mahnung zu statten, nie sicher zu sein, nie gewiss des Heiles, sondern mit Furcht und Zittern die Seligkeit zu schaffen, de dono pers. c. 13, § 33. corr. et gr. c. 13, § 40 ne forte quis extollatur. Dieser timor, der aus der Heilsungewissheit hervorgeht, ist ein saluberrimus timor, weil er uns in der Demuth erhält: corr. et gr. c. 13, § 40. So wird Furcht als ein Motiv für das Handeln benützt; darin aber liegt, dass nicht das Gute um seiner selbst willen von den Menschen geschieht, sondern um durch dasselbe die Unseligkeit zu vermeiden. Zugleich ist aber hier ein gesetzlicher Zug gegeben. Denn die aus Heilsungewissheit hervorgehende Furcht hat auf der evangelischen Stufe keinen Raum mehr. Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie die Absolutheit der Gnade hier gerade in ihr Gegentheil umschlägt. Statt des sicheren Vertrauens auf die Hülfe der Gnade bleibt hier nur übrig entweder ein vollkommenes Resigniren, was Aug. völlig verwirft, oder ein Handeln aus Furcht, ein Handeln, mit dem man die Seligkeit verdienen will, das statt auf der Abhängigkeit vielmehr in letzter Instanz doch wieder auf der Selbstständigkeit des Individuums basiren müsste.

Der Begriff der Gnade bei Aug. ist noch nicht bestimmt als Liebe Gottes fixirt; sie ist vielmehr so gefasst, dass die Creatur ihr als Mittel dient, sich zu offenbaren. Es ist in dieser Vorstellung, dass ich so sage, der göttliche Egoismus noch nicht überwunden; Gott hat noch einen andern Zweck, wenn er den Menschen inspirirt, als den Menschen selbst zu vollenden; er inspirirt ihn nur, um sich durch ihn zu offenbaren. Ist das der höchste Zweck Gottes, so wird der Mensch immer,

so lange noch nicht feststeht, dass Gott ihn zum Organ der Liebesoffenbarung ersehen habe, mit Furcht erfüllt sein, da Gott gar nicht einen Jeden retten will, und da dies auf Erden der Sünde halber nach Aug. nicht feststehen kann, dass Gott Einen retten wolle, so wird die Folge sein, dass das ethische Handeln durch die Rücksicht auf das Wohlergehen, durch Furcht, also gesetzlich mit bestimmt wird. Aug. muss von seinem Standpunkte aus die caritas immer auf Erden mit Furcht gemischt sein lassen.

Wie diese übertriebene Vorstellung von der Abhängigkeit in ihr Gegentheil umzuschlagen droht, können wir noch im Einzelnen etwas betrachten. Wenn Aug. sagt Pecc. mer. II, c. 5, § 6: Adjutor noster Deus dicitur nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur[1]), oder Pecc. mer. II, § 26, c. 17. corr. et gr. c. 6, § 9: Si autem jam regeneratus et justificatus in malam vitam sua voluntate relabitur, certe iste non potest dicere non accepi, quia acceptam gratiam Dei *suo* in malum libero amisit arbitrio, wenn er sogar sagt, c. 7: dass, wer die perseverantia nicht habe, mit Recht, weil er nicht gewollt habe, verdammt werde, so könnte man geneigt sein, schon diese Aussprüche als Beweise dafür anzusehen, dass das Beharren in der Gnade nicht nur von Gottes Thätigkeit abhänge. Indes ist hier doch Vorsicht geboten. Denn oft genug macht Aug. darauf aufmerksam[2]), dass lediglich Gott das donum perseverantiae nach freier Gnade gebe, dass Gott das Vollbringen durch seinen Geist wirke. Er will nur dies vertreten, dass der Mensch, weil er sündig sei, durch seine Sünde, durch seinen bösen Willen zu Grunde gehe. In den angeführten Stellen wiederholt Aug. ausdrücklich, dass der allein bis an das Ende beharren könne, der das donum perseverantiae erhalte;

1) Perf. just. c. 20, § 43: Nec adjuvatur, nisi qui ipse et aliquid agit. Perf. just. c. 10, § 21. Nat. et gr. c. 67.

2) cfr. namentlich die Schrift: de dono perseverantiae.

wem Gott dies nicht giebt, der ist von der Seligkeit ausgeschlossen. Dass bei einem solchen dann der böse noch nachwirkende Wille an seinem Untergang schuld ist, kann ja gesagt werden. Freilich ein anderer, der vielleicht noch schlechter ist, wird gerettet, weil bei ihm Gott den bösen Willen aufhebt. Aber Keiner soll sich darum über Ungerechtigkeit beklagen, denn Alle hätten den Untergang verdient. Wenn Gott noch Einige nach seinem völlig freien, insbesondere von der Güte des Menschen völlig unabhängigen Erbarmen rettet, so haben diese um so mehr Grund zur Dankbarkeit. Es ist also gar kein Grund vorhanden, die obigen Aeusserungen als einen Missklang mit seiner Anschauung von der Absolutheit der Gnade anzusehen.

Ebensowenig kann man aus dem Begriff des Lohnes und des meritum an und für sich, der sehr häufig bei ihm vorkommt, schon auf eine gesetzliche Selbstständigkeit derer, welchen das meritum zu Theil wird, schliessen. Wenn Aug. sagt: post hanc vitam merces perficiens redditur sed iis tantum, a quibus in hac vita ejusdem mercedis meritum comparatur, perf. just. c. 8, §. 17, so kann Aug. wohl den Gedanken vertreten, dass, wer gut sei, auch um dieser Güte willen Lohn verdiene, ohne deshalb einen Anspruch der Belohnten auf diesen Lohn geltend machen zu wollen. Wird dabei betont, dass das Gutsein ein donum sei, so ist natürlich auch der Lohn, welcher diesem Gutsein entspricht, ein donum. Beides ist Geschenk und Gott krönt in dem donum sein eigenes Werk. Der Begriff des meritum hat insofern hier eine Stelle, als es angemessen ist, dass das gute Werk auch einen Lohn habe, womit nur etwas über das Verhältniss des einmal vorhandenen guten Werkes zu dem entsprechenden Lohn ausgesagt wird. Ist dieses gute Werk Geschenk, so ist natürlich auch der Lohn für dasselbe Geschenk, wiewohl es, weil es gut ist, den Lohn verdient. Aug. sagt ausdrücklich, dass alles meritum göttliches Geschenk sei. In der-

selben Schrift de perf. just. betont er immer die göttliche Hülfe, verlangt §. 33 in judicis misericordia gloriari, da nur die caritas des göttlichen Geistes in uns gute Werke zu wirken vermöge, §. 11, die non per nos sed per spiritum in uns ausgegossen wird, c. 10, sagt auch, dass nur der vocatus secundum propositum adjuvatur, §. 43. De grat. et lib. arb. c. 6, §. 15: Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua sed tanquam dona sua. Corr. et gr. c. 7, §. 13: gratia illis est omne meritum. Don. Pers. c. 2, §. 4: Dei gratia conferuntur etiam merita universa justorum. Pecc. orig. c. 24: Spiritus, ubi vult, spirat non merita sequens sed etiam ipsa merita faciens: non enim Dei gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerint omni modo. Man kann also kaum sagen, dass der Begriff des meritum seine Anschauung verwirre, soweit er diesen Ausdruck nur in dem Sinn gebraucht, dass ein gutes Werk auch Lohn verdiene, welches göttliches Geschenk sei.

Freilich kommt nun das Gesetzliche und eine falsche Selbstständigkeit des Individuums an dem Punkt vor Allem wieder zu Tage, wo es sich um die Gewissheit des Besitzes der göttlichen Gnade handelt. Da die Heilsgewissheit mit dem Bewusstsein der Aufhebung der Schuld nach Aug.'s Meinung keineswegs gegeben ist, weil mit der Aufhebung derselben das göttliche Wohlgefallen noch nicht verbürgt wird, und weil die Inspiration der Liebe auf Erden immer eine unvollkommene ist (s. S. 198 ff.), so muss das Bestreben eintreten, durch gute Werke das Wohlgefallen Gottes zu verdienen. Aug. geht deshalb soweit zu sagen, dass durch das Eintreten in die Liebesgemeinschaft der Kirche, durch dieses offerre sacrificium unitatis die Sünde des Schisma vergeben werden könne. Illi salutem non nisi unitatis merito consecuti sunt[1]). Durch dieses Liebeswerk werden die Sünden bedeckt; so versteht er das Wort: die Liebe bedeckt der Sünden Menge, Sätze, die er in den Retractationen nicht zurück-

1) Bapt. c. Don. I, 8. 9. 11. 12. 14. 15. V, 2. c. 8. VI, 5.

genommen hat. So sagt er perf. just. c. 9, dass den rechten Wandel habe der non negligens ipsa peccata venialia mundare eleemosynis. c. 11, § 24: Justi inveniuntur omnes, qui non fallaciter dicunt: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: per hanc enim dimissionem justi invenientur, eo quod ea, quae hic habebant peccata, eleemosynis deleverunt. civ. Dei XXI, 27. Pecc. mer. II, 4 sagt er von den Sünden nach der Taufe[1]): (concupiscentia) consentientes (ad illicita) reos tenet et nisi per medicinam poenitentiae et opera misericordiae per caelestem sacerdotem pro nobis interpellantem sanentur, ad secundam mortem perducit. . . . Si ergo desideriis concupiscentiae carnis illicita voluntatis inclinatione consensimus: ad hoc sanandum dicimus: Dimitte nobis debita nostra: adhibentes remedium ex opere misericordiae in eo quod addimus, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Der Verdammniss entgehen, das göttliche Wohlgefallen erlangen können wir nur, wenn wir Werke der Liebe thun; damit dass die Schuld aufgehoben ist, haben wir zunächst Befreiung aus der Schuldhaft, aber noch nicht das positive göttliche Wohlgefallen. Das erreichen wir nur, wenn wir zugleich Liebe üben. Ja bei den Sünden nach der Taufe tritt die Liebe so sehr als Heilsbedingung in den Vordergrund, dass selbst die Aufhebung der Schuld mit an unsere Liebesthätigkeit geknüpft ist. Auch das Gebet ist Aug. geneigt als verdienstliches Werk anzusehen, besonders das Beten des Vaterunser. Enchir. c. 71: Ebenso ist er auch geneigt civ. XXI, 27 die Verdienste Anderer durch Fürbitte für die Sünder sündentilgend wirken zu lassen, wie er die Wirksamkeit der Fürbitte für Verstorbene in Bezug auf ihren Strafzustand annimmt. So werden also jedenfalls gute Werke als Sündenvergebung verdienend angesehen, woraus zugleich erhellt, dass die Befreiung aus der Schuldhaft nicht mit Einem Male und ein für allemal geschieht. Mit Einem Worte, von subjectiver

1) Bapt. VII, 5.

Seite wird nicht nur der Glaube, sondern auch die Liebe, sei es die eigene, sei es die Anderer, zur Heilsbedingung gemacht, indes der gesetzliche Standpunkt nur dann überwunden wäre, wenn nicht das göttliche Wohlgefallen auch wieder erst durch die Liebe mit erworben werden müsste, sondern mit der Aufhebung der Schuld unmittelbar erfahren würde, eine Erfahrung, welche dann nothwendig Impuls für die Liebe wird.

Wenn nun so die wirkliche Gerechtigkeit mit Bedingung für das göttliche Wohlgefallen wird, so muss natürlich das Interesse sich regen, diese Gerechtigkeit in möglichst günstigem Lichte erscheinen zu lassen. Ohne Zweifel hängt hiemit die etwas erschlaffte Fassung des Begriffes der Gerechtigkeit zusammen. Zunächst allerdings schliesst sich Aug. hier an die alttestamentliche Vorstellung des Wortes an, indem er, um nicht den alttestamentlichen Gerechten Sündlosigkeit zuschreiben zu müssen, den Ausdruck dahin modificirt, dass die Gerechten möglichst sündenfrei gewesen, namentlich nur peccata venialia begangen haben. So sagt er von den alttestamentlichen Frommen Nat. et grat. c. 38: quia saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt, zumal er es schon als Sünde (ex vitio) ansieht, dass sie die Liebe nicht vollkommen hatten. Aber auch abgesehen von dem alten Testament braucht er den Ausdruck, wo er nicht im strengsten Sinne Sündlosigkeit im Auge hat. Perf. just. c. 11, § 24. pecc. mer. II, 15. Dieser Begriff der Gerechtigkeit verlockt leicht dazu, dass man auf die äussere Erscheinung derselben in den Werken ein grosses Gewicht legt, wie denn auch Aug. dem das Prädicat eines Gerechten meint zuerkennen zu können, welcher kein crimen, sondern nur ein peccatum veniale begehe. Perf. just. c. 9. c. 17. Indem Aug. schon diesen Zustand als gerecht bezeichnet, bleibt er sich zwar bewusst, dass er nicht der vollkommene sei. Indes ist nicht zu leugnen, dass diese Bezeichnung mit einer quantitativen Vorstellung von dem

Begriff der Gerechtigkeit zusammenhängt. Statt von der Vorstellung schlechthinniger Absolutheit der Pflicht aus unsern Zustand wirklicher Gerechtigkeit zu beurtheilen und von einer grösseren oder geringeren Annäherung an diese Gerechtigkeit, an diesen durch das Gesetz geforderten Zustand zu reden, gestaltet er vielmehr den Begriff der Gerechtigkeit selbst quantitativ, und redet von einer major und minor justitia, womit der Gedanke in den Hintergrund gedrängt ist, dass es eben nur Eine Gerechtigkeit gebe und Alles, was nicht völlig mit ihr übereinstimme, Sünde sei, dass ein Zustand, der nicht völlig mit ihr sich deckt, höchstens als näher oder entfernter der Gerechtigkeit, aber nicht selbst als Gerechtigkeit bezeichnet werden kann. So klingt es zwar schön, wenn er Nat. et gr. c. 70 sagt: Caritas inchoata, inchoata justitia, caritas provecta, provecta justitia, caritas magna, magna justitia, caritas perfecta, perfecta justitia est. Allein er unterscheidet hier Grade der Gerechtigkeit und statt zu sagen: So lange noch Furcht in der Liebe ist, ist sie noch nicht der Idee entsprechende Liebe, Gerechtigkeit, sagt er: eine mit Furcht gemischte Liebe hat einen gewissen Grad von Gerechtigkeit. Das ist sehr begreiflich, da er auf Erden die Liebe immer mit Furcht gemischt sein lässt und ihm der Gedanke noch nicht klar aufgegangen ist, dass das Handeln aus dem versöhnten Bewusstsein heraus ein Handeln ist, welches keine gesetzliche Furcht mehr in sich schliesst. Wie er so, um überhaupt noch von wirklicher Gerechtigkeit reden zu können, den Begriff derselben etwas von seiner absoluten Höhe herunterdrückt, so ist das Gegenstück dazu in der überpflichtigen Heiligkeit guter Werke gegeben, welche Aug. schon stark betont in den eleemosynis und besonders in der virginitas. Zwar hat er nicht so übertriebene Vorstellungen von dieser überpflichtigen Heiligkeit, wie sein Zeitgenosse Hieronymus. De bono conjugali c. 23 und 24 sagt er, dass eine virgo, welche ungehorsam dem ethischen Gesetze sei, schlechter sei als eine dem Gesetze

gehorsame Frau: allein eine gehorsame virgo ist besser als eine gehorsame Frau (melius est et utique sanctius c. 24), und er betont ausdrücklich, dass die virginitas *e consilio* non ex praecepto sei (§. 30). So kennt er, wie eine unterpflichtige Gerechtigkeit, die sich damit begnügt peccata mortalia zu vermeiden, eine überpflichtige, welche gute Werke e consilio als sanctiora ausübt. Hiermit droht das einzelne Werk wieder von der Gesinnung losgelöst als äusseres gutes Werk aufgefasst zu werden, wenn allerdings Aug. auch noch daran festzuhalten geneigt ist, dass die obedientia als die richtige Gesinnung die Grundlage für ein solches Werk sein müsse, wenn dasselbe Werth haben solle. Allein der Begriff des Ueberpflichtigen an sich kann kaum auf die Gesinnung, sondern kann nur auf einzelne äussere Werke angewandt werden [1]). Dieser quantitative Begriff der Gerechtigkeit bringt die ethische Sphäre um ihren eigenthümlichen Gehalt, indem sie ihre Absolutheit und Unbedingtheit in den Hintergrund stellt und das Ethische den physischen Kategorien nähert, in welchen der quantitative Unterschied seine Stelle findet. Wir fanden dasselbe bei der Entwickelung des Augustinischen Sündenbegriffs (s. S. 161), und verwiesen schon dort auf den Zusammenhang dieser Erscheinung mit der Gotteslehre, indem er ethisches und physisches Gute in Gott zu unterscheiden unterlässt (s. S. 162).

Auf diese Weise kommt doch die Verdienstlichkeit der guten Werke wieder zur Hinterthüre herein und wenn Aug. den

1) Wenn *Neander* als das eigenthümliche Verdienst Aug.'s geltend macht, dass er die Gesinnung besonders gegenüber der äusseren Werkheiligkeit hervorgehoben habe, a. a. O. S. 226 ff. S. 230 ff., so ist das zwar richtig (s. o. S. 199); aber man kann nicht sagen, dass er sich hierin consequent geblieben ist. Vielmehr seine Auffassung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung führt ihn wieder zu der Annahme einzelner verdienstlicher Werke zurück. Denn er fasst die christliche Liebe doch noch bis auf einen gewissen Grad nicht vom Gesetzlichen frei, wie wir gesehen haben. Sie ist mit Furcht gemischt. Sie soll zum Verdienen der Gnade behülflich sein.

Pelagianismus damit geschlagen zu haben meint, dass er versichert, auch diese guten Werke wirke bloss die Gnade, so bleibt doch die Frage in letzter Instanz völlig unerörtert, warum er ihnen dann so grosses Gewicht beilegt, dass er sie zu der Bedingung für die Seligkeit zu machen geneigt ist. Wirkt sie die Gnade, so ist man im Besitz der Gnade, ehe man die Werke thut, und die Werke sind dann höchstens die äussere Erscheinung des Gnadenstandes. Dann können sie aber nicht als Bedingungen für das göttliche Wohlgefallen angesehen werden. Werden sie aber doch wieder zu solchen Bedingungen für das göttliche Wohlgefallen, dann kann auch nicht die Gnade sie wirken. Freilich könnte Aug. sagen: Objectiv ist das göttliche Wohlgefallen von Anfang an für die Erwählten da und so wirkt objectiv angesehen alles Gute in ihnen die Gnade. Hingegen subjectiv sind sie nicht sofort völlig Gerechte, sondern schreiten allmählich fort; subjectiv wissen sie auch nicht, dass sie erwählt sind; subjectiv also muss die Gnade erst durch Werke der Liebe und Liebe erst in das Bewusstsein kommen. Allein was hiesse das anders, als: wenn man auf die göttliche Gnade blickt, so thut dieselbe Alles: wenn man hingegen auf das Subject, die Bewegungen seines Willens und Bewusstseins blickt, so bewegt es sich so selbstständig mit seinem Bewusstsein und Willen, dass es durch gute Werke erst die Gnade erreichen will. Da nun aber die Gnade auch, wie wir sahen, unmittelbar im Willen und Bewusstsein wirkt, so soll einerseits im Bewusstsein und Willen sie alles Gute thun und andrerseits doch im Bewusstsein und Willen das Streben da sein, durch Gutes thun der Gnade theilhaft zu werden. Wir stehen mit Einem Worte an dem alten Widerspruch zwischen der schlechthinnigen Wirksamkeit Gottes und der Selbstständigkeit der Creatur. Dieser Widerspruch macht sich wie bei dem Werden des Gnadenstandes, so bei dem Bestande desselben nicht minder geltend. Er gestaltet sich bei der Gnadenlehre so, dass einerseits der Gnadenstand so gedacht

wird, dass der Mensch zu einem Gefäss der göttlichen Wirksamkeit herabsinkt, andrerseits aber der gesetzliche Standpunkt immer wieder auftaucht. Die sittliche Persönlichkeit ist von Aug. noch nicht begrifflich klar erfasst. Gott gegenüber kann es kaum eine Schuld geben, da der Mensch Gott gegenüber zu ohnmächtig ist[1]): in der Schuld zeigt sich aber am meisten das persönliche Verhältniss des Sünders zu Gott. Da er diesen Begriff aussen vor lässt, so kann von einer eigentlichen Versöhnung, einer Aufhebung der Schuld, einer Befreiung des Gewissens von Furcht, einer inneren Erfahrung der Vergebung der Sünden, die verbunden ist mit der Erfahrung der göttlichen Liebe, kaum die Rede sein. Die Fassung der Gnade, welche die Reformatoren angebahnt haben, beruht auf der tieferen Erfassung der Persönlichkeit, welche auch in dem directen Verhältniss zu Gott Schuld contrahiren kann, welche durch dieselbe die göttliche Ungnade sich zuzieht und welche in der Versöhnung die göttliche Gnade erfährt. Dadurch ergiebt sich dann ein Wendepunkt zwischen dem begnadigten und nicht begnadigten Zustand. Aug. ist nicht im Stand, wie wir sahen, klar einen Wendepunkt vom gesetzlichen zum evangelischen Standpunkt herauszufinden. Denn im Verhältniss zu Gott tritt die Liebe in den Vordergrund und die Aufhebung der Sünde, die nur allmählich stattfindet. Das Persönliche in der Sünde, könnte man fast sagen, ist die Schuld: dies hat er nicht in dem directen Verhältniss zu Gott betont, weil er die Creatur Gott gegenüber zu unselbstständig denkt, weil er Gott nicht als ethische Persönlichkeit denkt. Die Reformation hat begonnen mit der tieferen Erfassung der Persönlichkeit; aber soll die Anschauung derselben durchgeführt werden, so gilt es auch das Verhältniss Gottes zu der Selbstständigkeit der Persönlichkeit näher zu bestimmen. Soll nicht ein Rückfall mindestens auf den Augustinischen Standpunkt eintreten, so muss die Gotteslehre

1) civ. X, 5.

so umgestaltet werden, dass der Mensch wirklich direct gegen Gott Schuld contrahiren kann, weil in Gott nicht mehr das Höchste, die Harmonie ist, sondern die ethische Güte, weil demgemäss Gott nicht mehr den Menschen in letzter Instanz lediglich als sein Offenbarungsorgan behandelt, sondern als ein Wesen, das auch in sich werthvoll ist.

In dem Streite mit den Pelagianern handelt es sich um die Wirksamkeit, welche Gott in dem sündigen Menschen ausübe, um die Selbstständigkeit, welche der sündige Mensch in ethischer Hinsicht Gott gegenüber habe. Wir haben gesehen, wie Aug. versucht zu erweisen, dass innerhalb der Gesetze menschlichen Handelns und Denkens alles Gute die Gnade wirke, dass nach Aug. dies der normale Zustand ist. Wenn er so dem pelagianischen Deismus gegenüber die mystische Seite der inneren Gnadenwirkungen hervorhebt und das Wirken Gottes in dem Menschen als wesentlich zu seiner Idee gehörig betrachtet, so kann man sich doch nicht verhehlen, dass er im letzten Grunde noch auf einer mit dem Pelagianismus gemeinsamen Basis fusst. Beide haben die gemeinsame Grundanschauung, dass Gott und Welt schlechthin nicht zur Einheit sich verbinden lassen, auch nach Aug. ist Gott und seine Thätigkeit unveränderlich, die Welt veränderlich, die Welt Sein mit Negation, Gott Sein ohne Negation. Schon bei der Christologie, wo sich dieser Mangel am meisten zeigen musste, fanden wir, dass eine Einheit Gottes und des Menschen Aug. nicht zu fassen vermochte. Werden Gott und Mensch aber trotzdem in Beziehung gebracht, so bleibt nur übrig, entweder dass durch die göttliche Thätigkeit die menschliche Selbstständigkeit verschlungen wird, oder dass die göttliche Thätigkeit gegen die menschliche möglichst in den Hintergrund tritt. Diese dem Pelagianismus und Aug. gemeinsame Voraussetzung, dass Gott und Welt streng genommen sich ausschliessen, gestaltet sich bei der Gnadenlehre Aug.'s so, dass die Selbstständigkeit der

Creatur durch die göttliche Thätigkeit aufgehoben zu werden droht, indem er vorwiegend die göttliche Thätigkeit betont. So sinkt, wenn wir das Vorwiegende in seiner Richtung betrachten, die Person zum Gefäss der göttlichen Thätigkeit herab. Umgekehrt stellen die Pelagianer soviel wie möglich die göttliche Thätigkeit in den Hintergrund und die menschliche Selbstständigkeit in den Vordergrund; sie sind deistisch. Indes haben wir gesehen, dass Aug. nicht selten auch deistische Züge in seine Anschauung mischt, weil, wenn er auf die einmal bestehende Selbstständigkeit der veränderlichen Creatur blickt, er doch von seinem Begriff der göttlichen Thätigkeit allein, welche schlechthin unveränderlich ist, sich die Veränderungen nicht erklären kann. So hat er den Pelagianismus in dem letzten Princip nicht völlig überwunden. Der Mensch erscheint zu ohnmächtig Schuld Gott gegenüber zu contrahiren und doch wieder mächtig genug die göttliche Gnade durch gute Werke theilweise zu verdienen (s. o. S. 205 ff. 215 ff.). Es würde, wie dieser Gegensatz des Aug. und Pelagius klar erweist, um dem Pelagianismus völlig zu entgehen, nothwendig sein, das Verhältniss Gottes zu der vernünftigen Creatur, wie zu der Welt überhaupt, so zu erfassen, dass die Selbstständigkeit der Creatur kein Hinderniss für die Abhängigkeit derselben von Gott ist, dass vielmehr in die Abhängigkeit die Selbstständigkeit mit aufgenommen wird, dass die göttliche Wirksamkeit als der dauernde Grund selbstständiger Wesen erfasst, dass der Begriff der Causalität so gestaltet wird, dass die absolute göttliche Causalität von dem Causirten sich unterscheide, selbstständige Wesen dauernd zu setzen vermöge, welche ihrer actuellen Existenz nach frei, ihrem Existenzvermögen nach aber beständig vollkommen abhängig sind. Mit Einem Worte, es kommt darauf an, dass die Selbstständigkeit und die Abhängigkeit der Creatur, dass die göttliche, die Creatur dauernd setzende Thätigkeit und die selbstständige Thätigkeit der Crea-

tur sich nicht aus- sondern einschliessen. Es kommt darauf an, dass die Persönlichkeit insbesondere nicht bloss im letzten Grunde Mittel für die göttliche Offenbarung, sondern Selbstzweck sei, in sich Werth habe, nicht nur als Durchgangspunkt für die göttliche Thätigkeit angesehen werde. Wenn die Reformation den Schuldbegriff und darum die Versöhnung und die persönliche Gewissheit der Versöhnung in den Mittelpunkt stellte, so war die Voraussetzung dafür, dass die Persönlichkeit diejenige Selbstständigkeit Gott gegenüber habe, welche nothwendig ist, um Gott gegenüber sich verschulden zu können, dass sie in Gottes Augen solchen Werth habe, dass er um ihrer Schuld willen sich ungnädig zu ihr verhielte, dass sie nicht nur subjectiv Furcht empfand, sondern Gott selbst um der Verletzung des Guten willen, dass ich so sage, ungnädig gestimmt sei, weil von Gott das Gute als das schlechthin Höchste angesehen werde, womit so wenig eine pelagianische Selbstständigkeit gegeben war, dass die Reformatoren sogar prädestinatianisch lehrten [1]). Diesen dem Christenthum als der Religion der Versöhnung wesentlichen Punkt kann Aug. noch nicht mit voller Schärfe erfassen, weil die Persönlichkeit, wie die Creatur überhaupt Gott gegenüber, der alles Positive wirkt, unselbstständig sein soll.

d. Die Lehre von der Prädestination.

Wenn Aug. seinen Satz von der ethischen Ohnmacht des Menschen, welcher allein die Gnade zu Hülfe kommen könne, und von der Allwirksamkeit der Gnade mit der Lehre von dem göttlichen Weltplan in Verbindung bringen wollte, so ergab sich nothwendig seine Lehre von der Prädestination; von der Leugnung der Freiheit aus musste er consequentermaassen sagen, dass Gott nicht, weil er vorher weiss, ob die Menschen gut sein werden, sie prädestinirt, sondern sie erwählt, damit

1) Cfr. *Koestlin*, Luthers Theologie: Bd. 1, S. 113. 114.

sie gut seien, non quia futuri eramus sed ut essemus, praedest. sct. c. 18, § 36. c. 17, § 34: non qui eliguntur, quia crediderunt, sed qui eliguntur, ut credant. c. 19. Don. pers. c. 18, § 47: sine dubio praescivit, si praedestinavit: sed praedestinasse est hoc praescisse, quod fuerat ipse facturus; geradeso wie Aug. früher, als er den freien Willen in Bezug auf die Annahme des Evangeliums noch anerkannte, gesagt hatte, dass um der praescientia willen die praedestinatio eintrete (praed. sct. c. 9). Man könnte hiernach höchstens noch die Frage aufwerfen, warum sich Aug. zu der particularen Prädestination habe bestimmen lassen und die Apokatastasis schlechthin verworfen habe. Für diese spezielle Gestaltung der Lehre von der Vorherbestimmung lässt sich einerseits ein empirischer Grund auffinden; denn in seiner Zeit war es die allgemein verbreitete Ansicht, wie schon angedeutet, welche er als selbstverständlich praedest. sct. c. 14, § 29 anführt, dass von dem irdischen Leben die Entscheidung für das ewige Heil abhänge [1]): da er nun fand, dass eine Menge Menschen dieses Leben unbekehrt verlassen, musste er, wenn einmal die Vorherbestimmung festgehalten werden sollte, diese dahin modificiren, dass sie theilweise eine Vorherbestimmung zur Verdammniss sei. Andrerseits aber lag für ihn auch kein speculativer Grund vor, die ewige Verdammniss eines Theiles zu leugnen; denn er fand ja nichts Unerträgliches in dem Gedanken der Verdammniss, weil auch so der höchste Weltzweck, die harmonische Offenbarung der Eigenschaften Gottes erreicht wird [2]), wie er sogar Enchir. c. 94 geltend macht, dass die Verdammten zur vollen Erkenntniss der Gnade, der misericordia, welche ihnen zu Theil geworden sei, den Erwählten dienen, wobei auch wieder erhellt, wie er die Persönlichkeit noch als Mittel zu behandeln geneigt ist und ihren selbstständigen Werth nicht erkennt. So muss sich ihm also die Prädestination als eine doppelte gestalten und da

1) corr. et gr. § 16, § 19. 2) S. o. S. 155 ff.

sie auf die Einzelnen gerichtet ist, so ist die Zahl der Prädestinirten eine begrenzte. corr. et gr. c. 13. Warum aber die Einzelnen prädestinirt oder verworfen seien, das bekennt Aug. nicht zu wissen; das ist Sache der göttlichen Weisheit, Don. pers. c. 8. c. 11. c. 12. c. 13, die sich aber nach völlig andern, uns unbekannten Gründen richtet als nach dem Verdienst, da Keiner etwas Anderes als den ewigen Tod verdiente. Don. pers. c. 8, § 18: hoc non dico, si quaeris, quare, quia fateor me non invenire, quid dicam. Si et hoc quaeris, quare; quia in hac re, sicut justa est ira ejus, sicut magna est misericordia ejus, ita inscrutabilia judicia ejus. Im Einzelnen vermögen wir seine Weisheit nicht zu erkennen. corr. et gr. § 18. Nur den Zweck dieser Weisheit im Allgemeinen vermögen wir einzusehen; der ist, wie gesagt, die Offenbarung der göttlichen Harmonie. Dass so der Mensch nur zum göttlichen Offenbarungsorgan wird, und das Ethisch-Gute nicht in sich einen Werth hat, weil der Böse Gottes Offenbarungsorgan gerade so gut sein kann wie der Gute; dass die Folge davon ein eudämonistischer Zug sein muss, welcher der Ethik Abbruch zu thun droht und sich schon darin zeigt, dass Aug. viel lieber von selig- und verdammtwerden, als von gut und böse sein oder bleiben redet, welcher ja auch in der Lehre von der Sünde wie von der Gnade hervortritt, haben wir zur Genüge gesehen. (S. o. S. 160. 213.) Ebenso ist auch darauf aufmerksam gemacht worden, wie in der Gotteslehre selbst diese Unterordnung des Ethischen unter die Harmonie der Offenbarung mit ihren Grund findet.

Von grosser Wichtigkeit indes ist die Frage, wie die Prädestination sich zu der historischen Entwickelung verhalte. Zunächst kann man sagen, dass in der Lehre von der Prädestination der Missklang zwischen der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen von der Gnade und der aus der Unveränderlichkeit der göttlichen Wirkung sich fast nothwendig er-

gebenden selbstständigen [1]) realen Entwickelung der menschlichen Empfänglichkeit (s. S. 208), gerade so einigermaassen gemildert ist, wie sich der Missklang zwischen der alles Positive wirkenden Thätigkeit Gottes einerseits und den selbstständigen Veränderungen der Creaturen in dem realen Weltprocesse andrerseits in dem alle diese Veränderungen vorher bestimmenden Weltplan hebt. (S. S. 54.) So vollziehen sich auch alle Veränderungen des Menschen in ethisch-religiöser Beziehung mit Nothwendigkeit nach der Vorherbestimmung. Man kann manche Stellen als Beleg dafür anführen, dass nach Aug. nicht im Allgemeinen nur die Prädestination sich auf die Erwählung oder Verwerfung der einzelnen Personen bezieht, sondern dass sie vielmehr so vorgestellt wird, dass sie zugleich die Vorherbestimmung der Art und Weise der historischen Realisirung des von Gott Bestimmten mit umfasst, die Prädestination nennt er Don. pers. c. 14, § 35 praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur. Die Prädestination nimmt wie der Weltplan überhaupt auf die Vorherbestimmung der realen Entwickelung Bezug: praed. sct. c. 17: Electi sunt ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id, quod praedestinavit, implevit. Hier wird die historische Vermittelung der vocatio von der praedestinatio unterschieden und als mit der Prädestination nothwendig gegeben bezeichnet: die Prädestinirten sind deshalb auch vocati. Opera futura in sua praescientia disponere id omnino nec aliud quidquam est praedestinare. Don. pers. § 41 [2]). Die gratia hat eben ihr Eigenthümliches darin, dass sie die Prädestination realisirt, Praedest. sct. c. 8, § 15. c. 10, § 19: Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praepa-

1) Trin. V, 16.

2) Cfr. tract. in Joann. XXVI, § 15.

ratio ..... gratia vero jam ipsa donatio: gratia est ipsius praedestinationis effectus. Die Prädestination schliesst also in sich, dass sie sich auf historische Weise vollzieht. Hier hat Christi Werk seine historische Bedeutung, wenn auch nur für die Erwählten, die nur in ihm erwählt sind, wie er selbst das Urbeispiel der freien Erwählung ist. Don. pers. § 14: in Christo sortem consecuti sumus, praedestinati secundum propositum ejus. Praedest. sct. c. 9, § 18. c. 18, § 37. c. 16, § 32: Vocat Deus praedestinatos multos filios suos, ut eos faciat membra praedestinati filii sui .... ea vocatione, ... quam distinxit Apostolus dicens ipsis vocatis Judaeis et Graecis praedicare se Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Don. pers. c. 24. In die Prädestination ist mit aufgenommen, dass sie sich nur durch Christus, durch die die Botschaft Christi und die Sacramente spendende Kirche auf historischem Wege realisirt. Der Grundsatz, dass in der Realität sich Alles auf dem Wege von Ursache und Wirkung durch Mittelursachen hindurch vollziehe, hat, wie in dem Rathschluss überhaupt [1]), so auch in der Prädestination insbesondere seine Stelle. So ist jene Selbstständigkeit in der realen Entwickelung dadurch beschränkt, dass sie sich mit Nothwendigkeit vollzieht, wenn auch freilich die Schwierigkeit, wie sich die realen Veränderungen bei unveränderter Thätigkeit Gottes so vollziehen sollen, dass Gott doch Alles wirke, keineswegs gehoben ist.

Von dem Gedanken aus, dass die Prädestination sich durch geschichtliche Vermittelungen realisiren wolle und realisire, sucht er die Einwände insbesondere in dem Buch de corr. et gr. zu widerlegen, nach welchen um der Prädestination willen alles Handeln und Wirken für überflüssig erklärt würde. Das Princip, welches er hier geltend macht, ist dies: es sei durch die Prädestination vorherbestimmt, dass nur durch die Vermittelung äusserer Ursachen diejenigen, welche prädestinirt seien, zur

1) S. S. 50. 53. 54.

Prädestination gelangen können, wenn auch allerdings diese äusseren Vermittelungen bei den nicht Prädestinirten, wenn auch nicht gar keinen Erfolg, so doch nicht den gewünschten Erfolg haben. Da wir nun vollends nicht wissen, wer prädestinirt sei, so ist unsere Aufgabe, das Evangelium so viel wie möglich zu verbreiten, und Keinen aufzugeben. Aug. geht hier in das praktische Leben ein und führt seinen Grundsatz durch: man solle Lob und Tadel anwenden, Kirchenzucht üben und so viel wie möglich an Jedem arbeiten, da alle diese Dinge Mittel zur Realisirung der Prädestination seien und für die nicht Prädestinirten dazu dienen, das Maass voll zu machen. corr. et gr. c. 14. c. 15. Don. pers. c. 17, § 44. c. 22. c. 14, § 34: cur ergo praedicationi praeceptioni exhortationi correptioni, quae omnia frequentat scriptura divina, existimamus inutilem definitionem praedestinationis, quam commendat eadem scriptura. Ja sogar soweit geht Aug. in seiner Consequenz, dass er betont, die Lehre von der Prädestination zu verkünden sei heilsam, weil durch diese Lehre die Demuth befördert und der Stolz gemindert werde. Don. pers. c. 14, § 36. Auch den Einwand, das Gebet werde durch die Prädestination überflüssig, weist er damit ab, dass durch das Gebet hindurch sich die Gnade vermittele. Don. pers. c. 16. Auf diese Weise droht den historischen Mittelursachen keine Gefahr von Seiten der Prädestination [1]), soweit wir bis jetzt Aug.'s Meinung gehört haben. Es sind namentlich die Gnadenmittel nothwendig als äussere Vermittelungen, wenn freilich auch ihre günstige oder ungünstige Wirksamkeit davon abhängt, ob Einer prädestinirt ist und ob demgemäss der göttliche Geist im Inneren ihn beseelt. Praedest. sct. c. 19: Deus igitur operatur in cordibus hominum vocatione illa secundum proposi-

1) Es ist selbstverständlich, dass, wenn auch für die Thätigkeit ein Antrieb in der Heilsungewissheit liegt, doch für einen jeden Einzelnen dadurch der gesetzliche Standpunkt eher befördert als gehoben wird.

tum suum, de qua multum locuti sumus, ut non inaniter audiant Evangelium sed eo audito convertantur et credant [1]).

Allein Aug. sieht doch das Verhältniss des Historischen zu der Prädestination an anderen Stellen noch anders an. Denn wenn auch auf der einen Seite in der Prädestination im Einzelnen die Art und Weise, wie sich dieselbe realisiren soll, mit bestimmt ist, so ist auf der andern Seite für Gottes Anschauung Alles, damit dass es so oder so beschlossen ist, schon fertig und wie wir früher sahen, begleitet weder sein Wissen noch sein Wollen den realen Weltprocess (s. S. 54). Von hier aus angesehen würde nun alle reale Vermittelung nur ein für Gott relativ werthloses in die Erscheinung Treten des an sich schon Feststehenden sein. So wird z. B. dann die Meinung Aug.'s, dass es darauf ankomme für die Seligkeit, in welchem Zustande man sich im Momente des Todes befinde, darauf zurücklaufen, dass dadurch, wann und in welchem Zustand Einer stirbt, nur das in die Erscheinung trete, was an sich längst feststehe, ob er prädestinirt sei oder nicht. So sagt Aug. corr. et gr. § 23: Quicunque in Dei providentissima dispositione praesciti praedestinati .... sunt, non dico etiam nondum renati sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt. § 35: illa quae de his promisit, etiam futura jam fecit [2]). c. 15, § 46 sagt Aug. auch hiemit im Zusammenhange, dass die Bekehrung bei dem Einzelnen nur eine subjective, für Gott nicht mehr we-

1) Aug. kann so dem gewöhnlichen Einwande, dass, wenn Alles vorherbestimmt sei, man Nichts zu wirken brauche, dass die Prädestination dem ethischen Indifferentismus Vorschub leiste, wohl begegnen, indem er sagt, dass es auch bestimmt sei, dass die Erwählten gut handeln. So wird die Liebe ein wenn auch nicht sicheres Zeichen der Erwählung und darin liegt der Antrieb zu ethischem Leben. Allein dieser Antrieb eben ist nicht rein ethisch, sondern geht aus Heilsungewissheit hervor, macht also das Ethische nicht zum letzten Zweck, sondern die Seligkeit, so dass man gut handelt, um dadurch die Seligkeit zu verdienen.

2) cfr. Bapt. c. Don. IV, 3.

sentliche Veränderung sei: in Gottes Augen sei er schon ein filius pacis, ehe er sich real bekehrte. Hier ist also von der Prädestination ausgehend eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die reale Entwickelung der Veränderungen zu beobachten, welche andrerseits aber auch um so selbstständiger hervortreten, je weniger sie von Seiten Gottes in ihrer Realität mit seinem Wollen oder Wissen begleitet werden. Nach dieser Seite droht, wenn wir auf die Prädestination sehen, die historische Vermittelung durch die Gnadenmittel, ja die historische Erscheinung Christi nichts Wesentliches mehr zu der Realisirung der Prädestination beizutragen, da Alles eigentlich schon geschehen ist. Auch hier findet sich dasselbe, was wir bei der Lehre von dem Weltplan im Allgemeinen gefunden hatten: Deus futura jam fecit. civ. XXII, 2. (S. S. 50.)

Indes geht Aug. nicht dahin fort, die Prädestinirten abgesehen von Christus prädestinirt sein zu lassen: vielmehr gehört ja Christus selbst mit zu den Prädestinirten. Wenn also auch die historische Erscheinung Christi überflüssig zu werden droht, weil mit dem Weltplan schon Alles fertig sein soll, so ist doch dieser Weltplan so beschaffen, dass er auch Christus als Prädestinirten mit umfasst. Ferner aber hat Aug. bei der Prädestinationslehre doch noch ein grösseres Interesse, nicht jenes ewige Geschehensein, das die historische Entwickelung überflüssig werden lässt, so stark hervorzukehren, wie bei dem Weltplan überhaupt, weil bei der Prädestination namentlich, da sie eine doppelte ist, die Sünde mit in Betracht kommt, diese aber nicht auf der praedestinatio ruhen soll, sondern nur in der praescientia Gottes gegeben und dann zugelassen sein soll [1]), womit die reale Entwickelung der Welt eine grössere Bedeutung erhält. Kurz Aug. will nicht supralapsarisch lehren und deshalb wird er doch

1) Praedest. sct. c. 10, § 19: praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse: potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata.

immer wieder auf die Selbstständigkeit der Welt in ihrer Entwickelung zurückgeführt. Dass aber trotzdem bei ihm die Neigung vorhanden sei, diese Entwickelung als unbedeutend im Verhältniss zu der durch den Rathschluss ewig feststehenden Erwählung anzusehen, haben wir gezeigt.

So sehen wir Aug. in seiner Prädestinationslehre in einem Widerspruche mit sich selbst, indem einerseits in die Prädestination die Art und Weise der historischen Realisirung des Vorherbestimmten mit aufgenommen sein, andrerseits aber in der Weise durch die Prädestination Alles entschieden sein soll, dass die historische Entwickelung etwas relativ Gleichgültiges wird, ein Widerspruch, der auch schon bei dem Rathschlusse überhaupt nicht vermieden wird, indem das immer gleiche göttliche Wissen und Wollen eigentlich schon Alles entschieden hat und doch in den Rathschluss die Zeitentwickelung mit aufgenommen wird [1]). Dieser Missklang in der Prädestinationslehre ist von Aug. nicht gehoben worden, da er darauf beruht, dass einerseits der Weltplan, welcher dem göttlichen mit der operatio identisch sein sollenden Wissen und Wollen also Wesen angehört, schon alle Realität in sich enthalten soll, ja in das Wesen Gottes aufgelöst zu werden droht (s. S. 35 ff.), andrerseits Aug. zu sehr von dem christlichen Geiste ergriffen ist, um die reale Weltentwickelung zu ignoriren.

III. Die Lehre von der Gnade mit Bezug auf die Gesammtheit oder die Lehre von der Kirche.

Bisher haben wir die Lehre von der Gnade betrachtet, wie sie in den Einzelnen sich gestaltet. Indes gerade Aug. ist weit davon entfernt bei dieser Betrachtung stehen zu bleiben. Wie er die Sünde der Einzelnen mit Bezug auf das Ganze betrachtete, und mit der Sündhaftigkeit des Geschlechtes in Verbindung

1) Cfr. S. 37. 50. 53. 54. 112.

brachte, so lässt er auch die Gnade den Einzelnen durch Vermittelung des Ganzen zu Theil werden. Der Widerspruch, welchen wir bei der Gnadenlehre zwischen dem mystischen und gesetzlichen Standpunkte bisher gefunden haben, zieht sich in die Lehre von der Kirche ebenfalls hinein. Dem mystischen Standpunkt gemäss erscheint die Kirche als die Gemeinschaft derer, in welchen unmittelbar Gott wirkt, als die Gemeinschaft der Prädestinirten. Dem gesetzlichen Standpunkt gemäss erscheint die Kirche als die Anstalt, welche nicht nur dem Einzelnen das Heil historisch übermittelt, um ihn so zu der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott zu führen, sondern als die bleibende Mittlerin zwischen den Einzelnen und Gott. Beide Standpunkte sind auch hier nicht geeinigt. Doch betrachten wir die Lehre von der Kirche im Einzelnen! Es ist schon angedeutet worden, wie die Kirche mit ihren Gnadenmitteln historisch dem Einzelnen das Heil vermittelt. Allein diese Betrachtung für sich würde die Kirche lediglich als Mittel für die Einzelnen erscheinen lassen. Sie ist nach Aug. aber nicht minder eine Grösse für sich. Wir können demgemäss den vorliegenden vielseitigen Stoff am besten folgendermaassen ordnen. Zuerst betrachten wir die Kirche, das Ganze, sofern sie dem Einzelnen das Heil übermittelt, und dann sofern sie eine selbstständige Grösse ist, nicht als Mittel, sondern als Zweck erscheint.

a. Die Kirche als Vermittlerin der Gnade.

Augustin denkt sich, soweit er auf die historische Vermittelung der Gnade durch die Kirche reflectirt, nicht etwa die Wirkung der Kirche nur so, dass sie durch das Darbieten der Gnadenmittel unmittelbar zu Gott die Menschen führe. Vielmehr ist seine Meinung die, dass der heilige Geist an die Kirche gebunden sei und dass der Einzelne, wenn und sofern er in der Gemeinschaft der Kirche ist, und an dem in der Kirche waltenden Geist Theil hat, im Gnadenstande sich befindet. Die Kirche

vermittelt das Heil nicht nur äusserlich, um dann die Menschen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott kommen zu lassen, sondern sie ist bleibende Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, sofern sie den heiligen Geist im Besitz hat, welcher mit seiner beseligenden und erlösenden Wirkung an die Kirche gebunden ist. Die antidonatistischen Schriften Aug.'s sind voll davon, dass nur in der Kirche der Mensch selig werden könne, weil nur wer die Einheit der Kirche festhält, die caritas hat und, wie wir sahen, nur der caritas hat, selig werden kann. Und zwar meint Aug. etwa nicht, dass das Bleiben in der Einheit der Kirche darum Bedingung der Seligkeit sei, weil daran sich erprobe, ob Einer caritas habe, sondern vielmehr darum, weil Keiner ausser der Kirche Liebe haben kann, weil die höchste Wirksamkeit des Geistes, die Inspiration der caritas, ausserhalb der Kirche gar nicht stattfindet, weil der Geist in seiner höchsten Wirksamkeit Eigenthum der Kirche ist. Epist. 173, § 6: Foris ab ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio punireris, etiamsi pro Christi nomine vivus incenderis. Es ist nicht, als ob sich in dem Schisma nur Mangel an Liebe zeige: sondern dem Schismatiker wird die Liebe gar nicht gegeben. Nur in der äusseren Einheit der Kirche ist diese Gabe zu haben: contra literas Petiliani II, § 172: caritas christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri: atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis. In Joann. tract. 27, § 6: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata: petra tenet, petra dimittit; columba tenet, columba dimittit; unitas tenet, unitas dimittit. Bapt. c. Don. III, 18. IV, 17. c. 2: haereticos arguentes doceamus, quod ex unitate habent, non valere ad salutem, nisi ad eandem venerint unitatem. Der Geist wirkt ausserhalb der Kirche Prophetie, wie auch Saul sie hatte, de divers. quaest. II. quaest. I. § 10, Wunder, Glauben, aber nicht Liebe: diese wirkt er nur in der Kirche.

Aug. schliesst sich dem Grundsatz Cyprians an: extra ecclesiam nulla salus, und wiederholt sein Wort „wer nicht die Kirche zur Mutter hat, hat Gott nicht zum Vater“ [1]). c. lit. Pet. III. c. 9: Securi estis, qui Deum patrem et ejus ecclesiam matrem habetis. Hier bei der Lehre von der Kirche gewinnt es entschieden den Anschein, dass nach Aug. die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott bedingt ist durch die Gemeinschaft mit der Kirche. Aug. sagt pecc. mer. I, 31: homines sancti et fideles ejus fiunt cum homine Christo unus Christus, ut omnibus per ejus hanc gratiam societatemque ascendentibus, ipse unus Christus ascendat in caelum, qui de caelo descendit. Hier wird sogar der Gedanke einer unmittelbaren mystischen Gemeinschaft mit Christo, den er sonst anerkennt (s. S. 181. 182), auf die Vermittelung dieser Gemeinschaft durch die Kirche reducirt; an dieser Stelle sagt er, dass der unus Christus caput et corpus sei: die Einheit mit Christus sei gegeben, wenn man in Einheit mit seinem Leibe sei, der Kirche. Denn der Leib sei Christus zu nennen, weil er in mystischer Einheit mit Christus steht: der Einzelne gehört zu Christus, sofern er zu dem Leibe Christi, zu der Kirche gehört: nisi in unitatem Christi omnes mutandi levandique concurrant, ut Christus, qui descendit, ipse ascendat non aliud deputans corpus suum id est ecclesiam suam quam se ipsum. Die Kirche kann also um der mystischen Einheit mit Christus willen selbst Christus genannt werden [2]), und die Einzelnen, die in dem corpus sind, sind eben durch ihr Sein in der Kirche in Gemeinschaft mit Christus. Diese Stelle, welche einen mystischen Zug enthält, ist doppelt lehrreich, da hier selbst die Mystik so gewendet wird, dass nur durch die mystische Gemeinschaft mit der Kirche die Gemeinschaft mit Christus dauernd vermittelt

1) Cypriani op. ed. Baluzius. Paris 1726. De unit. eccl. S. 195. 199.

2) Cfr. civ. Dei XXI, 25. In Joann. tract. 27, § 6. Sermo 354, 1: Praedicat Christus Christum, praedicat corpus caput suum et tuetur caput corpus suum. De unit. eccl. c. 4. In Ps. 85. § 1. Ps. 90. § 9. Ps. 127. § 3. Ps. 138. § 2. Ps. 140. § 3. Ps. 142. § 3.

wird. Von Aug. also wird die Kirche als bleibende Mittlerin zwischen Gott und den Menschen angesehen. Diese Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche zeigt sich wie im Willen, so im Intellect. Das ist schon insofern der Fall, als, wie wir (S. 205) gesehen haben, fides und Erleuchtung des Intellectes für sich Nichts nützt ohne Liebe, welche nur in der Kirche zu haben ist. Es zeigt sich diese Abhängigkeit des Intellectes aber auch für die in der Kirche Seienden auf besondere Weise. Zwar kann man in den antidonatistischen Schriften nicht selten den Satz finden, dass die consuetudo in der Kirche der Wahrheit zu weichen habe: ja er sagt sogar Bapt. III, § 5: nulla nos certe deterret auctoritas a quaerendo, quid verum sit. Allein diese Aussprüche beziehen sich nur auf solche Gegenstände, worüber die Auctorität der Kirche noch nicht entschieden hat oder die der Schrift nicht entscheidet. Da wünscht er, dass Berathungen der Bischöfe stattfinden und die Wahrheit in Gemeinschaft gesucht werde, damit so ein Generalconcil vorbereitet werde, welches dann die Entscheidung haben soll, und so sehr er auf dem freien Untersuchen in diesem Bezuge besteht, so muss man doch ein solches Untersuchen als ein vorläufiges ansehen: und dass er seine Ansicht in Dingen, die noch nicht entschieden sind, als Privatmeinung ansieht, welche er auch bereit ist durch ein Generalconcil modificiren zu lassen, wird kaum in Abrede zu stellen sein. Bapt. c. Don. II, c. 4. VII, c. 53. Man wird vielmehr es von seinem Standpunkt, nach welchem der Intellect blind ist und nur durch den Glauben geheilt wird, ganz consequent finden müssen, dass Aug. in Solchem, was keine Auctorität entschieden hat, meint cunctatio im Urtheil ausüben zu müssen, wie er es ja z. B. bei der Frage über die Entstehung der Seelen [1]), wie bei der Frage thut, ob eine Taufe gültig sei, wo weder der Gebende noch Empfangende glaube, sed totum ludicre et mimice et joculariter ageretur [2]). Es kann

1) S. S. 65. 2) Bapt. VII, 53.

wohl das Geglaubte erkannt werden; aber es wird nach seiner Meinung kaum Jemand solches, was nicht geglaubt werden kann, weil noch keine Auctorität es bestimmt, sicher zu erkennen vermögen. Damit Etwas sicher erkannt werden könne, muss es durch die Auctorität roboratum sein. So wird also auch der Intellect der Kirche unterworfen, die Meinung des Einzelnen der des Ganzen, in welchem der Wahrheit gebende Geist waltet. So wird die Kirche auch zur bleibenden Spenderin der Wahrheit.

Freilich ist in Bezug auf die Frage, ob die Auctorität des Ganzen der Kirche das Entscheidende sei, oder die Auctorität der Schrift, noch Einiges zu bemerken. Im letzteren Falle würde doch nicht eine Unterwerfung unter die Kirche, welche in ihrer Entwickelung viele Wandlungen durchmachen kann, sondern unter eine bleibende, feststehende und die Fundamente der christlichen Kirche durch ihre historische Stellung verbürgende Auctorität gegeben sein.

In dieser Hinsicht nun wird man Aug. nicht volle Consequenz zuschreiben können; indes ist es schwer sich des Eindruckes zu erwehren, dass die Neigung, die Auctorität der Kirche der der Schrift nicht nur gleichzustellen, sondern wenigstens in einzelnen Stellen erstere sogar zu bevorzugen, bei ihm vorhanden ist. Die Auctorität der Kirche stellt er jedenfalls neben die der Schrift, wenn er sagt, Bapt. c. Don. V, 23: Sunt multa, quae universa tenet ecclesia et *ob hoc* ab apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiuntur [1]). Indes zeigt

1) Hieher gehört auch die Stelle c. Cresc. Don. I, 33: Quamvis hujus rei certe de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earundem tamen scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas, ut quoniam s. scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit hujus obscuritate quaestionis, eandem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate s. scriptura demonstrat. Es könnte zwar scheinen, dass Aug. hier die kirchliche Tradition als durch die Schrift in ihrer Auctorität begründet darstellen wolle. Allein darum handelt es sich bei Aug. gar nicht, wenn er

sich in dieser Frage ein auffallender Contrast, wenn man seine Aeusserungen in den antimanichäischen Schriften mit denen in den antidonatistischen Schriften vergleicht. In den ersteren ist ganz unverkennbar die Neigung vorhanden, der Auctorität der Kirche das Uebergewicht zu geben. Man hat zwar jenen berühmten Satz: Evangelio non crederem nisi me catholicae ecclesiae permoveret auctoritas c. epist. Fund. c. 5. in seiner Schroffheit durch die Bemerkung zu mildern gesucht, dass Aug. hier lediglich von dem Werden des Glaubens handle und die katholische über den Erdkreis verbreitete Kirche als eine den Glauben empfehlende Auctorität darstellen wolle [1]), wie er ja auch hinzufügt: Ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi. Allein wenn der Satz auch nur von der Entstehung des Glaubens gilt, so würde nach Aug.'s Meinung die Schrift, welche den blinden Intellect zunächst nicht durch ihren Inhalt anzieht, dieser sie empfehlenden Auctorität bedürfen. Die Schrift hat für einen Nichtgläubigen kein Ansehen, wenn sie nicht durch

sagt: ecclesiam commendat scripturae auctoritas. Das Folgende zeigt vielmehr, dass die Schrift als Zeugniss dafür in Anspruch genommen wird, dass die katholische und nicht die donatistische Kirche die wahre sei, weil die katholische Kirche diejenigen Eigenschaften habe, die in der Schrift von der wahren Kirche prädicirt werden. Aug. fährt fort: si autem dubitas, quod ecclesiam, quae per omnes gentes . . . dilatatur, haec sancta scriptura commendat (neque enim si non dubitares, adhuc esses in parte Donati) etc. Aug. kommt es darauf an, dass die katholische Kirche die Zeugnisse der Schrift für sich habe, dass sie die wahre sei. Dass aber diejenige Kirche, welche die wahre ist, eine neben der Schrift selbstständige Tradition habe, ist auch in dieser Stelle vorausgesetzt.

1) So *Schmidt*, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. 6. S. 235 ff. cfr. *Kloth*, Der h. Kirchenlehrer Aug. Aachen 1840. 1. Thl. S. 374, wo er die Tradition der Kirche als historische Quelle mit der Kirche als auctoritativer Norm für den Glauben ohne weiteres vermischt, wie auch Aug. thut, indem nach ihm (s. d. Text) der Kirche nicht nur die historische Feststellung der Apostolicität der Schriften der Schrift, sondern die Feststellung der Kanonicität derselben durch ihre dogmatische Auctorität zugeschrieben wird.

eine äussere Auctorität, welche Glauben im Augustinischen Sinne beanspruchen kann, empfohlen wird, ja kann keine Auctorität für den Nichtgläubigen haben, da er, um kein credulus zu sein, sondern ein credens, mit der Blindheit seines Intellectes sich an eine äussere Zeugnisse für sich habende Auctorität hält [1]). Er sagt den Manichäern ausdrücklich De util. cred. c. 14: Man sage wohl: scriptis crede: allein wenn die Manichäer sich auf die Schrift berufen, so habe das kein Ansehen. Scriptura omnis si nova et inaudita proferatur vel si commendetur a paucis nulla confirmante ratione, non ei sed illis, qui eam proferunt, creditur. Quamobrem scripturas istas si vos profertis tam pauci et incogniti, non libet credere. Der Schrift also soll man Glauben schenken um der über den Erdball ausgebreiteten Kirche willen. Allein Aug. will gar nicht nur bei dem Gläubigwerden die Auctorität des Evangeliums der der Kirche unterordnen. Er thut in denselben Capiteln ähnliche Aussprüche von dem Gläubigbleiben. Er meint, wenn die Manichäer in dem Evangelio nachweisen könnten, dass Mani Apostel sei, so würde er damit zwar die auctoritas catholicorum infirmare [2]); er setzt aber ausdrücklich hinzu: qua infirmata jam nec evangelio credere potero, quia per illos illi credideram. Das ist eben das Charakteristische, dass es für Aug. nicht, nachdem der Glaube einmal geweckt ist, eine relative Unabhängigkeit gegenüber der Kirche giebt, die ihn geweckt hat, sondern dass man nur so lange den Glauben haben kann, als man der Kirche glaubt, die ihn gegeben hat. Er sagt weiter: Si ad Evangelium te tenes, ego me ad eos teneam, quibus praecipientibus Evangelio credidi. In dem vorhergehenden Capitel 4 redet er davon, was ihn in der Kirche festhalten könne, und sagt Nichts von der Auctorität der Schrift: Tenet consensio populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata:

1) cfr. S. 194. util. cred. c. 9.

2) contra ep. Manich. c. 5.

tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas Dominus ... commendavit usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum, tenet postremo ipsum *Catholicae* nomen. Man sieht, auch für den Bestand des Glaubens stützt sich Aug. hienach in letzter Instanz auf die Auctorität der Kirche, durch welche ihm die Auctorität der Schrift verbürgt wird. Wenn nun Aug. nur in dem Sinne die Schrift als von der Kirche auctorisirt bezeichnet, dass die Kirche allein, insbesondere durch die ihr zu Gebote stehende historische Ueberlieferung an den sedes apostolicae hinsichtlich der Aechtheit der kanonischen Schriften und der historisch-kritischen Fragen überhaupt urtheilen könne, so würde diesen Satz ihm Niemand bestreiten können. Dass er das auch häufig hervorhebt, ist keine Frage: c. Faustum XI, c. 2: quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? XIII, 4. XXXIII, c. 6. c. 9. Indes er hat dies doch keineswegs allein im Auge, wenn er mit der Auctorität der Kirche die Schrift stützen will. Vielmehr geht ihm die historische Auctorität der Kirche, sofern sie die historischen Zeugnisse für die Schrift enthält, unvermerkt in die Auctorität der Kirche über, welche der Schrift erst abgesehen von der historischen Wahrheit derselben die für den Glauben normative Auctoritätsstellung verleiht. Wenn nur Wenige die Schrift anerkennten, sagt er c. Faust. XIII, c. 5. util. cred. c. 14. c. ep. Man. c. 5, so könnte sie normative Auctorität nicht beanspruchen. Faustus vermag nichts gegen die auctoritas der Kirche, welche ab ipsis fundatissimis sedibus apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur. contra Faust. XI, 2. Wenn die codices nicht sicher sind, wenn in der Schrift über einzelnes Streit ist, so hat die Auctorität der Kirche zu entscheiden. Die Kirche, weil sie Inhaberin des Geistes ist, kann auch darüber bestimmen, ob der Inhalt einer Schrift göttlich sei oder nicht, ob sie für den Glauben Auctorität haben

könne oder nicht. Es ist nicht zu leugnen, dass Aug. die Auctorität der Schrift auf das Ansehen stützt, welches sie in der Kirche geniesst. Aug. selbst hat mit seinem Concil bekanntlich alle Schriften für kanonisch erklärt.

Wenn so die Auctorität der Kirche über der der Schrift steht, weil die Schrift nur durch die von dem Geiste Gottes beseelte Kirche zur Glaubensauctorität kann erhoben werden, so hören wir doch von Aug. wieder ganz entgegengesetzte Aeusserungen. Kein Bischof, kein Provinzialconcil, kein Generalconcil sei unfehlbar. Selbst ein Generalconcil könne das andere aufheben: über allen stehe die unfehlbare Schrift, aus welcher allein darüber entschieden werden könne, wo die wahre Kirche sei. Bapt. c. Don. II, 3. Epist. 105, § 14. De unit. eccl. c. 3. c. 19, § 50. Häufig fordert er die Donatisten auf, ihm aus der Schrift zu beweisen, dass ihre Kirche die wahre sei. So beruft er sich ferner zwar auf die Gewohnheit und die Tradition in der Kirche, aber nicht ohne den Satz zuzugeben, dass die Wahrheit über der Gewohnheit stehe, und dass die Gewohnheit der Kirche nach der Schrift zu bemessen sei. De unitate eccl. § 73. § 50. Auch ist bei Aug. noch keine Spur davon zu finden, dass er um der Unklarheit der Schrift willen die Interpretation derselben durch die Kirche verlange, wenn er auch in der Schrift De util. cred. § 17 von einem Lehrer redet, der in der Schrift unterrichten müsse, damit man durch sie zum Glauben komme, wie er das aus eigener Erfahrung sagt, indem er einen solchen Lehrer in Ambrosius gefunden hatte. Er erkennt vielmehr die volle sufficientia der Schrift für das zum Heil nothwendige an. Util. cred. § 13: Quidquid est in scripturis, altum et divinum est: inest omnino veritas et reficiendis instaurandisque animis accommodatissima disciplina et plane ita modificata, ut nemo inde haurire non possit, quod sibi satis est. Man könnte höchstens sagen, dass er durch

seinen vierfachen Schriftsinn [1]) die exegetische Willkür begünstigt und dadurch indirect zu der Vorstellung von der Unklarheit der Schrift beigetragen habe, was übrigens an dem Mangel exegetischer Methode lag, und worin er an dem dreifachen Schriftsinn des Origenes ein Vorbild hatte. Dass darum die Kirche der Schrift zu Hülfe kommen müsse, weil sie unklar sei, hat er nicht gelehrt [2]). Wenn wir nun noch vollends erwägen, dass Bücher der Schrift häufig von ihm als divini bezeichnet werden [3]), und dass er, weil sie göttlich seien, Auctorität für sie verlangt, so scheint er hiemit die Schrift völlig von der Auctorität der Kirche unabhängig zu stellen.

Man könnte versucht sein diese entgegengesetzten Aeusserungen aus der Opposition Aug.'s gegen die Manichäer einerseits und gegen die Donatisten andrerseits zu erklären. Die Manichäer greifen theilweise die Schrift an und stellen andere codices auf, welche die Wahrheit ihrer Lehre beweisen sollen. Ihnen gegenüber, welche die Schrift nur theilweise anerkannten und nach ihrer Anschauung modificirten, beruft er sich auf die Tradition der sedes apostolicae, beruft er sich auf die Auctorität der den Geist besitzenden katholischen Kirche, welche der Schrift ihr Ansehen verleihe. Den Donatisten gegenüber aber handelte es sich darum, wo die wahre Kirche sei; die Schrift erkannten sie an, so sucht er ihnen zu zeigen, dass sie ihre Kirche aus der von ihnen anerkannten Auctorität, welche über den Concilien stehe, als die wahre zu erweisen haben. Wenn nun allerdings diese verschiedene Opposition auf Aug.'s

1) Util. cred. § 5.

2) Was die Lehre von der sufficientia und perspicuitas der Schrift angeht, so können wir auf *Clausen* verweisen, Aug. s. scripturae interpres, Hauniae 1827. S. 125 ff. Nur ist es nach dem Dargestellten unrichtig, wenn *Clausen* S. 128 zu meinen scheint, dass Aug. die Tradition als eine weitere Quelle der Lehre verworfen habe. Auch übersieht *Clausen*, wie Aug. die Schrift wieder von der Kirche abhängig macht, namentlich in Bezug auf ihre efficacia. S. d. f. Text.

3) civ. Dei XII, 10. Pecc. mer. II, 36. cfr. S. 83—85.

Aeusserungen in diesem Punkte modificirend eingewirkt haben mag, so lassen sich bis auf einen gewissen Grad doch beide Ansichten verbinden. Denn es ist keineswegs undenkbar, dass, wenn einmal durch den in der Kirche waltenden Geist die Schrift als Glaubensauctorität anerkannt ist, dann auch die Schrift bei einem ausbrechenden Schisma als Quelle dafür zu Rathe gezogen wird, zu entscheiden, wo die wahre Kirche sei, eben weil die Kirche selbst die Schrift als Auctorität anerkannt hat, und diese von der Kirche anerkannte Auctorität nicht wechselt, sondern bleibenden Charakter hat. Wenn er nun auch die Schrift als Wort Gottes bezeichnet, so soll damit nicht gesagt sein, dass es der Kirche nicht gehöre: vielmehr ist es Eigenthum der Kirche, welche im Besitze des göttlichen Geistes ist, und wer es ausser der Kirche hat, hat es unrechtmässig; nur in der Kirche bringt es Segen: seine günstige Wirksamkeit ist also durch den in der Kirche waltenden Geist bedingt. So wird man sagen können, dass schliesslich doch darum dem Worte geglaubt werden soll, weil die Kirche dasselbe empfiehlt; denn ausser der Kirche an das Wort glauben nützt nichts. Demgemäss wird sich die Frage, ob man um der Auctorität des Wortes willen der Kirche, oder um der Auctorität der Kirche willen dem Worte glauben solle, dahin entscheiden lassen, dass man um der Auctorität der Kirche willen nach Aug. eher dem Worte Glauben zu schenken habe, und das wird sich bestätigen, wenn wir unten noch von dem Worte als Gnadenmittel zu reden haben[1]). Wenn *Schmidt*

1) Der Widerspruch freilich ist nicht ganz gehoben, dass, da er auch die Generalconcilien fehlbar nennt, er doch in letzter Instanz auf die fehlbare Auctorität der Kirche die der Schrift gründen will, welche im wesentlichen unfehlbar sein soll. (cfr. *Clausen*, Aug. s. scripturae interpres. S. 100 ff.) Allein, wenn er selbst Ein Generalconcil fehlbar nennt, so ist doch die continuirliche Tradition der ganzen Kirche noch eine sicherere Gewährleistung für die Wahrheit, als Ein Concil. Dass aber Aug. die Kirche dem Einzelnen gegenüber als die letzte Auctorität aufstellt, werden wir als

(a. a. O. S. 236) meint, dass nach Aug. die Auctorität der Kirche und der Schrift sich gegenseitig stützen, so kann man das in dem Sinne wohl gelten lassen, dass die Auctorität der Schrift, wie sie ihr Ansehen der Kirche verdankt, auch wieder durch ihr Ansehen die Kirche stützt. Aber man kann es kaum so gelten lassen, dass beide Factoren gleichsam von einander unabhängig gegenseitig sich Dienste thun: sondern wie der Protestantismus die Kirchenauctorität der Schrift unterwirft, damit aber nicht leugnet, dass die innerhalb des Protestantismus berechtigte Auctorität der Kirche der Schrift zu gute komme, so steht Aug. im wesentlichen als der Vorläufer der katholischen Anschauung da, indem er die Auctorität der Schrift aus der Auctorität der den heiligen Geist innehabenden Kirche abzuleiten geneigt ist. Man wird also sagen müssen: der Einzelne ist in Bezug auf seinen Intellect an die Auctorität der ihm die Wahrheit vermittelnden Kirche gebunden. —

b. Gnadenmittel.

Der Grundsatz Aug.'s, extra ecclesiam nulla salus, macht sich, wie in Bezug auf die Abhängigkeit des Heils für den Einzelnen von der Kirche, sofern nur durch den in ihr waltenden Geist Wille und Intellect geheilt werden kann, natürlich auch in Bezug auf die Gnadenmittel geltend und auf die Beurtheilung ihrer Wirksamkeit insbesondere. In der Lehre von den Gnadenmitteln stand Aug. in heftigem Kampfe mit den Donatisten, welche, wie sie überhaupt in der Heiligkeit der einzelnen Personen das Wesen der Heiligkeit der Kirche zu sehen und eine äussere erscheinende Kirche von Heiligen herzustellen bestrebt waren, von dem subjectiven Princip der Heiligkeit der Personen Alles in der Kirche abhängig machten, so insbesondere auch die Gültigkeit der Gnadenmittel. Hatte

die durch die ganze Lehre von der Kirche hindurchgehende Anschauung erkennen.

Cyprian noch die Ketzertaufe für ungültig erklärt und zur Bedingung für die Gültigkeit der Ordination die subjective Heiligkeit des Ordinirenden zu machen nicht völlig aufgegeben[1]), so hatten die Donatisten diese Ansichten Cyprians auf die Spitze getrieben. Ihnen gegenüber sah sich nun Aug. genöthigt, die objective Gültigkeit der Gnadenmittel, insbesondere der Taufe, um die sich vor allem der Streit drehte[2]) (und der Ordination, wovon besser unten wird geredet werden), sowie des Wortes Gottes zu behaupten, welche völlig von der subjectiven Beschaffenheit des Gebenden und Empfangenden unabhängig sei. Man könnte nun denken, dadurch sei Aug. nothwendig dazu geführt worden, die Gnadenmittel von der Kirche loszulösen und ihr gegenüber frei zu stellen. Aber wenn er auch das Wort und die Sacramente als Wort und Sacramente Gottes bezeichnet, ja wenn er sagt — und nicht selten — Gott oder Christus wirke in dem Gnadenmittel, um ihre Unabhängigkeit von der einzelnen Person zu begründen, so würde man sehr irren, wenn man meint, dass damit auch ihre Unabhängigkeit von der Kirche behauptet sei. Vielmehr sind sie Gnadenmittel des in der Kirche waltenden Gottes. Gott hat sie der Kirche gegeben. Die Ketzer haben sie nur von der Kirche, der sie an sich gehören, genommen; sie haben sie deshalb wie gestohlenes Gut. Weit entfernt, dass Aug. im Kampf mit den Donatisten darauf ausgieng, die Gnadenmittel von der Kirche unabhängig zu stellen, wird man vielmehr umgekehrt sagen müssen, dass (was wir nachher sehen werden) sein principieller Gegensatz gegen dieselben darin beruht, dass er auf das Ganze als Ganzes, die

1) Cyprian: Unit. eccl. a. a. O. S. 197. ep. 72. ep. 73, S. 128—137.

2) c. lit. Pet. II, c. 101, § 233. Du redest so, ut omnino talis quisque baptizatus redire dicatur, qualis fuerit, a quo baptizatur: sed absit, ut quam delirans ista dicis, tam deliri a te redeant, quos baptizas! c. 48. Bapt. V, c. 21: per se ipsum quia Dei est, sanctum esse cognoscimus et sive tradatur sive accipiatur a talibus nulla eorum perversitate violari sive intus sive foris.

Donatisten auf die einzelnen Personen, welche das Ganze bilden, das Hauptgewicht legten, und dass demnach auch seine Ansicht von der Objectivität der Gnadenmittel den Zweck hat, dieselben dem Ganzen als Ganzen zuzueignen und von den einzelnen Personen völlig unabhängig zu stellen. Die Gnadenmittel gehören der Kirche als Eigenthum. Dass es sich nicht vermeiden liess, wenn die Gnadenmittel von den einzelnen Personen unabhängig sein sollten, lediglich darauf ein Gewicht zu legen, dass sie rite verwaltet würden, und dass damit die Möglichkeit zugestanden werden musste, dass *illicite* die Ketzer auch die Gnadenmittel haben können, ist natürlich. Denn hätte er z. B. geltend machen wollen, dass nur die Vertreter des Ganzen die Sacramente gültig geben können, so hätte sich doch wieder gefragt, wenn der rite ordinirte Priester zu den Donatisten übergieng, ob nun seine Taufen noch Gültigkeit haben; hätte es Aug. geleugnet, so würde doch wieder von der einzelnen Person das Sacrament in seiner Gültigkeit abgehangen haben. Demgemäss ist sein Standpunkt keineswegs inconsequent, wenn er nur behauptet, das Sacrament und Wort gehöre der Kirche, könne aber, wie ein jedes Gut, auch gestohlen und illicite gehabt werden; aber weil es illicite in dem Besitz der Ketzer sei, könne es ihnen nichts nützen, sondern nur schaden. c. lit. Petil. III, c. 40: omnia sacramenta Christi non ad salutem sed ad judicium habentur sine caritate unitatis Christi, welche natürlich nur in der Kirche gegeben ist; extra unitatem quisquis colligit, non cum Christo colligit. c. lit. Pet. III, c. 5. Mit diesen Behauptungen hat Aug. seinen Standpunkt gewahrt, indem er die Kirche als die einzige Heilsanstalt im rechtmässigen Vollbesitze des Geistes und der Gnadenmittel ansieht und den Einzelnen nur durch ihre dauernde Vermittelung am Heile Theil haben lässt. Doch die Gnadenmittel sind im Einzelnen noch zu betrachten. —

α. Wort Gottes.

Was das Wort Gottes angeht, so können wir uns in dieser Hinsicht kurz fassen. Der Grundsatz Aug.'s ist einfach der: als Gnadenmittel kann das Wort nur innerhalb der Kirche wirken, ohne ihre Vermittelung hat es keine efficacia. Zwar macht Aug. auch hier geltend, das Wort Gottes bleibe Wort Gottes, wenn es auch von Unreinen gepredigt werde, oder wenn ein Schismatiker es verkündige oder im Glauben annehme[1]). Bapt. c. Don. IV, c. 17. Aber wenn auch der Verstand erleuchtet würde, wenn selbst dem Wort geglaubt würde, so würde eine Heilswirksamkeit damit noch nicht gegeben sein, weil die Liebe fehle, welche durch den in der Kirche waltenden Geist allein inspirirt werden könne. Wenn auch objectiv der geglaubte Inhalt wahr ist, so kann es an sich und durch sich allein doch nicht wirken. Gott hat es der Kirche gegeben, es ist das Wort des Gottes, der in der Kirche seine volle Wirksamkeit üben will, dessen Wort deshalb auch nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Kirche, in welcher der göttliche Geist seine Wirksamkeit hat, heilbringende Kraft entfaltet. Wenn es als objective Grösse natürlich auch bei den Ketzern ist, so ist es bei ihnen illicite, weil es rechtmässiges Eigenthum der Kirche ist, und bringt deshalb ihnen auch keinen Segen. Damit das Wort wirke, bedarf es noch des Geistes im Innern, der nur in der Kirche seine Wirksamkeit hat. Man sieht, es ist nur consequent, wenn, wie wir oben sahen, Aug. die Auctorität des Wortes von der der Kirche abhängig macht. Denn wenn seine Heilswirksamkeit an die Kirche gebunden ist, so kann es auch nur Auctorität beanspruchen, weil die das

1) c. lit. Pet. II, 5: si ipse non regeneretur, castum tamen sit, quod annuntiat, nascitur credens non ex ministri sterilitate, sed ex veritatis fecunditate. L. III, c. 55: Minister ergo id est dispensator verbi et sacramenti evangelici . . . si malus est, non ideo dispensator non est Evangelii.

Heil spendende Kirche dasselbe empfiehlt, weil es eine Gabe des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes ist.

β. Taufe[1]).

Gerade an diesem Punkte entbrannte der Streit mit den Donatisten am heftigsten. Im Anschluss an Cyprian machten

1) Ueber das Sacrament im Allgemeinen zu sprechen empfiehlt sich weniger, da Aug. den Begriff desselben ziemlich weit ausdehnt. Zwar nehmen Taufe und Abendmahl die hervorragendste Stellung unter den Sacramenten ein (doctr. Christ. III, 9). Aber Ehe, Salz der Katechumenen etc. sind auch Sacramente. Pecc. mer. II, 26. Er definirt das Sacrament In Joann. Tract. 80, § 3 dahin: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. Das Sacrament also ist ein körperliches Zeichen, mit welchem ein Gnade verheissendes Wort verbunden ist. Denn der Inhalt des Sacramentes ist wohl von dem Wort und dem damit verbundenen Elemente zu sondern. catech. Rud. c. 26. Das Zeichen ist von der res, virtus, gratia bestimmt unterschieden. Das Zeichen ist körperlich und vergänglich, die Gnade ist ewig. c. Faust. XIX, 16. Uebrigens ist Aug.'s Sprachgebrauch so ungenau, dass er das Wort sacramentum selbst oft nur das Zeichen der Gnade bedeuten lässt, ohne die Gnade selbst, welche mit dem Zeichen gegeben sein soll, mit durch das Wort bezeichnen zu wollen. civ. X, 5: sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum. Wenn so die res von dem Zeichen unterschieden wird, so wird die Frage nach der Gültigkeit des Sacramentes sehr schwierig. Denn da die res von der Kindertaufe abgesehen nur von Dem empfangen werden kann, der gläubig ist, so scheint es, empfangen die ausserhalb der Kirche Befindlichen nur das Zeichen, die Schismatiker und Häretiker, wie alle Ungläubigen, und es ist dann die Gültigkeit des Sacramentes davon abhängig, wer dasselbe empfängt. Denn wenn das Sacrament nur Zeichen ist für die Ungläubigen, so kann man ihm keine objective Gültigkeit zuschreiben. Wenn Aug. sagen könnte, dass des Sacramentes Gnade Allen angeboten, aber nicht von Allen empfangen werde, so würde sich auch, wenn die Ungläubigen bloss das Zeichen empfangen, die objective Gültigkeit festhalten lassen, weil die Gnade angeboten ist. Aber diesen Unterschied kann Aug. nicht machen, weil die Sacramente nach ihm Sacramente der Kirche sind und ausser der Kirche das Heil nicht kann angeboten werden. Welche Gnade soll z. B. im Abendmahl angeboten werden, wenn es in einer schismatischen Gemeinde gefeiert wird, da die Bedeutung des Abendmahls nur in der Incorporation in

sie geltend, dass die Ketzertaufe keine gültige sein könne, weil von dem Gebenden und Empfangenden [1]) die Gültigkeit des Sacramentes abhänge. Aug. hatte in der Entscheidung der Kirche, dass die auf den Namen der Dreieinigkeit gegebene Taufe gültig sein solle, eine Auctorität zu seinen Gunsten. Er war indes bestrebt, von seinem allgemeinen Kirchenbegriff, nach welchem die Kirche als Ganzes die Hauptsache ist, die Donatisten zu widerlegen. Zwar zunächst betont er die Objectivität des Sacramentes in der Unabhängigkeit von den betheiligten Personen, wenn es nur rite verwaltet und namentlich die Worte bei demselben richtig gesprochen werden. Bapt. VI, c. 25, § 47. c. 36, § 70 [2]). Judas und Petrus theilten auch eine gleichgültige Taufe aus. Unit. eccles. c. 21. c. lit. Pet. II, c. 47: memento sacramentis Dei nihil obesse mores malorum hominum. Er wird nicht müde in der Schrift c. lit. Pet. L. III beständig den Satz zu bestreiten, dass conscientia sancte dantis adtenditur, quae abluat accipientis, oder dass qui fidem a perfido sumpserit, non fidem percipit sed reatum. Nicht dem Menschen, sondern Gott gehört das Sacrament; er bezeichnet es, entsprechend seinem Satze: tota Trinitas operatur, ebenso als

---

den Leib Christi, in die Kirche besteht? Da Aug. diesen Unterschied nicht macht zwischen dem Anbieten und dem Empfangen der Gnade und doch die objective Gültigkeit des Sacramentes festhalten will, so unterscheidet er von der Wirkung der gratia noch eine andere objective Wirkung, wenigstens der nicht wiederholbaren Sacramente, welche dieselben immer mittheilen, die von der gratia verschieden ist, nemlich den objectiv heiligen Charakter. Diesen kann nicht jedes Sacrament geben, sondern nur Taufe und Ordination. Bei den übrigen Sacramenten vermag er die objective Gültigkeit derselben nicht zu erweisen, sondern nur zu behaupten. Doch es wird besser sein, die Sacramente im Einzelnen zu betrachten.

1) Bapt. VI, 1: Jam tardiores intelligunt, baptismum Christi nulla perversitate hominis sive dantis sive accipientis posse violari.

2) Aug. denkt die Gnade mit dem Wasser durch das Wort verbunden, ohne dem Wasser an sich Kraft zuzuschreiben. Tract. in Joann. 80, 3. Von einer magischen Kraft des Wassers ist nicht die Rede.

sacramentum Dei wie als sacramentum Christi oder spiritus, um seine objective Gültigkeit festzustellen [1]). Bapt. V, § 27: Si autem Deus adest sacramentis et verbis suis per qualeslibet administrentur, et sacramenta Dei ubique recta sunt et mali homines, quibus nihil prosunt, ubique perversi sunt. Er betont nicht selten, dass es Niemandem einfalle, wenn Einer in der katholischen Kirche getauft sei und eine Zeitlang Häretiker werde, dann aber zu der Kirche wieder zurückkehre, ihn wieder zu taufen. So könne also seine Taufe nicht durch die Häresie ungültig gemacht werden. Es müsse also doch auch, da er als Getaufter gelte, seine Taufe, wenn er etwa, so lange er in der Häresie ist, Jemanden tauft, Gültigkeit haben. Bapt. VII, c. 29. Aug. ist sich klar dessen bewusst, dass, wenn die Taufe nicht von den Einzelnen in ihrer Gültigkeit abhängig sein soll, man unmöglich die Ketzertaufe für ungültig erklären könne, falls sie rite vollzogen ist. So behauptet er die objective Gültigkeit des Sacramentes [2]) und darum die Unmöglichkeit, die Taufe zu wiederholen. Er sieht die Objectivität der Taufe (wie der Ordination) darin verbürgt, dass sie unter allen Umständen Etwas giebt, einen character, der nicht mehr kann weggenommen werden, einen von dem persönlichen Verhalten völlig unabhängigen sacramentalen Charakter. Bono conjug. c. 24. Bapt. V, § 21. Aug. braucht selbst den Ausdruck character und bezeichnet ihn als unverlierbar. Epist. 173, § 3. Bapt. VI, 1: ovem quae foris errabat et dominicum characte-

---

1) Illi dicunt duo baptismata, qui aliud existimant habere justos aliud iniquos, cum neque istorum neque illorum sit, sed sit Christi in utrisque unum, quamvis ipsi non sint unum, sed id, quod est unum, isti habeant ad salutem illi ad perniciem. Der sacramento sacerdos quamvis, ipse non sit verax, quod dat tamen verum est, si non det suum sed Dei. c. lit. Pet. II, c. 27.

2) Bapt. IV, c. 10, § 16: jam claret ... in .. quaestione de baptismo non esse cogitandum, quis det sed quid det, aut quis accipiat sed quid accipiat, aut quis habeat, sed quid habeat.

rem a fallacibus depraedatoribus suis foris acceperat venientem ad Christianae unitatis salutem . . . characterem in ea dominicum cognosci . . eluxit. c. ep. Parmeniani II, § 28. Worin dieser Charakter bestehe, das meint Aug., sei schwer zu sagen. Er bleibt im Wesentlichen bei der Behauptung stehen, dass, wer diesen character nicht habe, verloren gehe. (Pecc. mer. I, 24.) Die Taufe sei nothwendige Bedingung zur Seligkeit: nur wenn schlechterdings die Möglichkeit der Taufe nicht mehr vorhanden sei, so sei der Wunsch getauft zu werden genügend, Bapt. IV, c. 22—24, wo er das Beispiel des latro am Kreuze anführt, in den Retr. II, 18 übrigens die Gewissheit bestreitet, dass er nicht getauft sei. civ. XIII, 7 erkennt er auch die Bluttaufe an, für den Fall, dass die Wassertaufe nicht mehr möglich war [1]). Die Objectivität der Taufe glaubt also Aug. durch den in jedem Falle derselben folgenden character indelebilis gewahrt zu haben, d. h. durch die Behauptung, dass von den das persönliche Leben angehenden Wirkungen abgesehen, die Taufe einem Jeden einen sacramentalen Stempel dinglicher Heiligkeit aufdrücke. So ist also das Taufsacrament, weil Sacrament Gottes, von der einzelnen empfangenden oder gebenden Person in seiner Gültigkeit völlig unabhängig, was durch den character indelebilis, den es unbedingt mittheilt, erhärtet wird. So hat Aug. zwar die subjectiven Einflüsse auf die Gültigkeit des Sacramentes abgewehrt, aber dadurch, dass er nun den Personen durch dasselbe einen unpersönlichen heiligen Charakter zu Theil werden lässt, wie das überhaupt erhellen wird, dass er der Donatisten-Kirche, welche aus heiligen Subjecten besteht, eine Kirche als heilige Anstalt entgegenstellt.

Durch diese nähere Bestimmung der Objectivität des Sacramentes ist der Kirche keineswegs Abbruch geschehen. Wenn Aug. das Sacrament auch als Gotte angehörig bezeichnet, so soll damit keineswegs ausgeschlossen sein, dass es der Kirche

1) Dies gegen *Schmidt* a. a. O. S. 217 Anm. 1.

gehöre, ihr Eigenthum sei. Ihr hat Gott es gegeben. Es ist Sacrament des in der Kirche das Heil wirkenden Gottes. Die Häretiker haben es nur von der Kirche und würden es für sich nie haben[1]). Bapt. VII, c. 29: Manifestum est posse dare haereticos baptismum, quia cum ab ecclesia recedunt, habent lavacri sacramentum, quod ibi acceperant. Er sagt: Nos unum baptisma non nisi ecclesiae novimus. Bapt. c. Don. VI, § 54. Wenn er nun § 37 sagt: si quaereretur, utrum in sola ecclesia esset et apud haereticos vel schismaticos non esset, non me ita credere cum tota ecclesia responderem, wenn er meint, das Wasser des Euphrat fliesse im Paradiese (der Kirche), aber auch in his terris, oder wie er Bapt. VII, 4 sagt, es fliesse auch nach Egypten, so wird damit nicht geleugnet, dass die Kirche allein rechtmässig das Sacrament habe, dass die ausserhalb der Kirche dasselbe illicite, den baptismum legitimum non legitime haben, Bapt. V, c. 7. c. 8. c. 16, § 21, dass es ein von ihnen gestohlenes Gut sei. Epist. 105, 1. Ideell gehört es jedenfalls der Kirche, wenn auch die Häretiker es unrechtmässig sich aneignen. Man wird nicht sagen können, dass Aug. das Sacrament als von der Kirche unabhängig, die Kirche nur als die Verwalterin desselben ansieht. Die Stellen, welche *Schmidt* a. a. O. S. 218 anführt[2]), um zu zeigen, dass Aug. das

1) Unit. eccl. § 68: Et nos baptismum, quem habetis, de corpore domini esse dicimus hoc est de ecclesia, quamvis in ea ipsi non sitis, sicut omnes qui non aedificant super petram . . . Quare tamen non adtendis aquam illam, qua baptismum significatum dicis non tantum in corpore Domini fuisse sed etiam de corpore ejus foris exisse . . .? Neque enim et haeretici et omnes mali secum foras sacramenta traxissent, si unitatis integritatem in corpore Domini custodissent.

2) c. lit. Pet. II, 6, § 13: cum Dei verbum praedicat, Dei sacramentum ministrat non de suo, si malus est, praedicat aut ministrat. c. lit. Pet. II, 7, § 15: cujus (Christi) baptismo qui baptizatur, non a mortuo baptizatur et si forte ministri . . dolosi . . . mortui sunt appellandi, sacramentum tamen Dei vivi nec in mortuo moritur. Es ist hier gar nicht ausgeschlossen, dass das sacra-

Sacrament als Sacrament Gottes unabhängig von der Kirche ansähe, beweisen nicht, was sie sollen. Denn Aug. sagt in jenen Stellen lediglich, dass die Sacramente von der Person des gebenden Priesters unabhängig seien, aber keineswegs von der Kirche als Ganzem. Daraus, dass Aug. Christus als den Spender des Sacramentes ansieht, folgt keineswegs, dass Christus dasselbe nicht durch die Vermittelung der Kirche spende, dass er es nicht der Kirche als Gabe und Eigenthum gegeben habe, dass es von der Kirche unabhängig sei. Vielmehr wer nicht in dem corpus Christi ist, der hat an Christus keinen Theil. Unit. eccl. c. 19, § 49: Ad ipsam salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuit, quod est ecclesia. Gerade Aug., welcher darin einen Wendepunkt bildet, dass er die Heiligkeit des Ganzen gegenüber der Heiligkeit der Einzelnen als das Wesentliche des Kirchenbegriffes betont, musste es sehr erwünscht sein, Anstalten aufzufinden, welche der Kirche von den Personen abgesehen Heiligkeit verbürgten. Das sind die Sacramente; sie sind per se sancta; die zwei angegebenen verleihen sacramentalen Charakter. Gott hat sie an die Kirche gegeben, welche in ihnen heilige Anstalten besitzt. Natürlich, wenn sie objectiv sind, kann nicht vermieden werden, dass Ketzer sie sich aneignen. Aber sie haben sie illitice. Die

---

mentum Dei, Christi von Gott oder Christus der Kirche gegeben sei, da er nur im Gegensatz dazu redet, dass das Sacrament dem einzelnen Priester angehöre. Wir können auch *Ribbeck* nicht beistimmen, wenn er „Donatus und Aug." S. 412 sagt, dass Aug., weil er die Gültigkeit des Sacramentes auch ausserhalb der Kirche anerkannt habe, seine Ansicht von der Beschränkung des Heils auf die Kirche umgestossen habe. Denn die Gültigkeit wenigstens der Taufe und Ordination wird durch den an sich noch nicht das Heil verbürgenden objectiven Charakter erwiesen. Nur bei dem Abendmahl ist Aug. inconsequent; aber da stösst er nicht den Satz: extra ecclesiam nulla salus, um, sondern beschränkt die Gültigkeit des Sacramentes. S. unten den Text.

Kirche hat von Rechtswegen diese Anstalten[1]), die deshalb auch nur in der Kirche eine günstige Wirksamkeit haben. Sie sind Sacramente Gottes, aber des nur in der Kirche das Heil wirkenden Gottes, weshalb sie Eigenthum der Kirche sind und ausserhalb der Kirche ihren Zweck verfehlen.

Von dem objectiven Charakter, den das Sacrament verleiht, ist die Heilswirksamkeit zu unterscheiden. In Bezug auf die Wirksamkeit der Taufe ist die Voraussetzung, dass die Taufe nicht etwa nur für den Moment wirke, sondern, nachdem sie einmal empfangen ist, immer wirken kann, sobald von Seiten des Subjectes die Bedingungen dazu gegeben sind. Dass

---

1) Wir können *Steitz* in dem Artikel der Herzog'schen Realencyklopädie, Sacramente Bd. 13, S. 234 nicht völlig zustimmen, wenn er meint: „Da Gott nicht der Vermittelung (seiner sancti, der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten) bedarf, sondern auch ohne sie per se, die sacramentliche Gnade geben kann, so ist für Aug. nicht bloss die sittliche Qualität des Administrirenden, sondern auch die katholische Qualität der Gemeinde, innerhalb deren die Sacramente gegeben werden, für die Gültigkeit der letzteren kein absolutes Erforderniss." Dass die Ketzertaufe gültig sei, ist richtig. Dass sie aber nach Aug. aus dem Grunde gültig sein sollte, weil Gott auch *per se* die Gnade wirkt, ist nicht zu billigen. Denn dann würde folgen, dass die Ketzertaufe auch dem Ketzer Segen bringen könne, was Aug. eben leugnet. Vielmehr ist die Heilswirksamkeit an die Kirche gebunden, was *Steitz* S. 236 selbst zuzugeben scheint. Dass aber die Gültigkeit der Taufe angenommen wird, selbst wenn sie doch das Heil, solange Einer Ketzer ist, nicht wirken kann, ist ein Beweis dafür, dass das Sacrament der Taufe als solches im Unterschied von seiner ethischen virtus nicht bloss Zeichen ist; vielmehr es giebt immer etwas, aber etwas von dem Ethischen Indifferentes. Das ist eben der sacramentale Charakter, der zwar für das Heil nothwendig, der aber nicht die einzige Bedingung des Heiles ist. — Bei dem Abendmahl aber ist dieser sacramentale Charakter ausgeschlossen und eben deshalb die schlechthinnige objective Gültigkeit desselben nicht begründet. Denn wenn das Abendmahl gültig sein sollte auch für den Unwürdigen, so müsste in demselben auch ihm die res gegeben werden, da ein sacramentaler Charakter nicht gegeben wird. Denn daran denkt Aug. noch nicht, dass das Sacrament dann schon objective Gültigkeit hat, wenn in demselben das Heil wirklich angeboten wird. S. d. Text.

die Wirksamkeit der Taufe für die ausserhalb der Kirche Verharrenden die ad perniciem sei, ist der durchgehende Grundsatz Aug.'s. Freilich scheint dem die Bemerkung Bapt. L. VII, c. 3 zu widersprechen, wo er die Möglichkeit setzt, dass auch einem ausserhalb der Kirche Getauften für einen Augenblick die Sünde könne erlassen werden. Bapt. c. Don. I, c. 12, § 19. III, c. 13. Indes wird dieser Gedanke nur als Möglichkeit ausgesprochen, wie *Schmidt* mit Recht bemerkt, und es tritt demselben der immer wiederkehrende Grundsatz entgegen, dass in der Kirche allein Sündenvergebung möglich sei. Bapt. VII, 44: translati ad petram et columbae sociati accipiant remissionem peccatorum, quam habere non poterant extra petram et extra columbam sive aperte foris sicut haeretici sive tanquam intus sicut perditi catholici: quos tamen baptismum sine remissione peccatorum et habere et dare manifestum est[1]). III, 13. Es könnte ferner gegen den Satz, dass nur in der Kirche die Taufe zum Heil wirken könne, zu sprechen scheinen, dass Aug. behauptet Bapt. VI, 5. I, 2, dass, wenn Einer im periculum mortis von einem Schismatiker aus Noth sich taufen lasse, ohne das Schisma damit billigen zu wollen, er von einer solchen Taufe Segen habe. Allein hier kommt in Betracht, dass das Sacrament nur dann nicht zum Heile wirksam sein kann, wenn der Getaufte im Schisma verharrt. Da aber das hier gar nicht der Fall ist, so ist die Taufe auch gar nicht eine Häretikertaufe. Er will sich ja mit derselben nicht lossagen von der unitas. Ueberhaupt hat ein in dem Schisma Getaufter, wenn er zur Kirche kommt, Aussicht, dass die Taufe ihre Heilswirksamkeit thue[2]), weil ihre Wirksam-

1) c. lit. Pet. II, c. 77, §172, non in vobis detestamur vel Dei sacramenta, quae novimus vel ipsam fidem: sed teneamus caritatem, sine qua et cum sacramentis et cum fide nihil sumus: tenemus autem caritatem, si amplectimus unitatem.

2) Bapt. I, c. 12. II, 1. III, 13. Die Häretiker sollen zur Kirche kom-

keit ja nicht an den Moment der Handlung gebunden ist. Der Grundsatz, dass die Taufe für die ausserhalb der Kirche Verharrenden zum Verderben gereiche, wird hiedurch keineswegs angetastet, der Grundsatz, dass sie ausserhalb der Kirche esse, aber nicht prodesse könne, dass die Wirksamkeit derselben zum Heil davon abhängig sei, dass man pax mit der columba gemacht hat. So ist also die Seligkeit an die Taufe gebunden, welche innerhalb der Kirche wirksam ist. Und es stünde fest, dass auch das Sacrament der Taufe als Eigenthum der Kirche von Aug. angesehen wird, und wenn es auch illicite gehabt werden kann ausser der Kirche, doch nur für den, welcher nicht ausser Kirche verharrt, Nutzen bringt, weil nur innerhalb der Kirche der Geist das Heil wirkt. Dieser Segen der Taufe wird von Aug. als durch die Kirche vermittelt gedacht und es sind Anzeichen vorhanden, dass er hier gerade das Gebet der Kirche als das den Segen Vermittelnde ansieht, was wir auch bei dem Abendmahl, sofern es Messopfer wird, finden werden. Bapt. III, 17 u. 18. Nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes id est illius unicae columbae gemitus poterunt adjuvare, nemlich dazu, dass die Taufe ihm nützt.

Wenn nun auch feststeht, dass ausserhalb der Kirche die Taufe nicht zum Heil wirkt, so fragt sich nun noch, welche Wirksamkeit sie denn innerhalb der Kirche habe. In dieser Hinsicht ist die Lehre Aug.'s in Bezug auf die Kindertaufe so gewendet, dass man geneigt sein könnte, ihm ein Wirken des Sacramentes ex opere operato für den Taufmoment zuzuschreiben. Denn einerseits macht er unbedingt geltend, dass die ungetauften Kinder zu Grunde gehen, da bei ihnen, die nicht bewusst sind, nicht etwa der Wunsch, getauft zu werden, an die Stelle der Taufe treten kann. Bei ihnen vielmehr kommt alles darauf an, dass sie nicht ungetauft sterben, da sie nur

men, ut idem (baptismus), qui propter discordiam foris operabatur mortem, propter pacem intus operetur salutem.

in der Taufe Befreiung von der Schuld der Erbsünde und von der Gewalt des Teufels erlangen. Die Pelagianer bestreitet Aug. mit aller Macht, weil sie behaupten, dass den ungetauft sterbenden Kindern zwar nicht das regnum coelorum, aber der paradisus, ein niederer Grad von Seligkeit in Aussicht stehe. De anima I, c. 9. pecc. mer. I, 20. Nat. et gr. c. 8. Das Interesse, welches Aug. zu dieser schroffen Ansicht bewog, war einerseits die consequente Durchführung der Erbsünde, andrerseits aber sicher auch die Tendenz, welche wir bei der Lehre von der Kirche durchweg bemerken werden, die Seligkeit Aller von der Kirche abhängig sein zu lassen. Wenn nun die Taufe die angegebene Wirksamkeit bei den Kindern hat, so fragt sich, ob nach Aug. dieser ganze Vorgang rein ex opere operato ohne alle subjective Betheiligung geschieht. Man wird eine ganz sichere Antwort nicht geben können. Es ist zwar nicht zu leugnen, dass sich Aug. bemüht, die Kinder unter die fideles aufzunehmen: sie selbst können zwar nicht glauben: aber die Taufpathen vertreten ihren Glauben. Pecc. mer. I, c. 19. c. 20: si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur non prius etiam poenitentes habentur, cum per eorundem verba gestantium diabolo et huic saeculo renuntiare monstrantur? pecc. mer. I, 33. c. 34. pecc. orig. § 45. Dass an diesem stellvertretenden Glauben Aug. etwas gelegen sein mochte, erhellt aus der Aeusserung Pecc. mer. I, 34, dass er einen Ungläubigen mit dem Kinde abweisen würde. Freilich auf der andern Seite scheint Aug. doch wieder die Ansicht vertreten zu wollen, dass der Glaube bei den Kindern durch die Taufe ersetzt werde. Schon die Worte ep. 98, § 10 scheinen dafür zu sprechen, wo er sagt: melior est parvulus (als der infidelis) qui etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit. Ferner Pecc. mer. c. 20, § 28 sagt er: si

isti qui baptizantur propter virtutem celebrationemque tanti sacramenti, quamvis suo corde atque ore non agant, quod ad credendum profitendumque pertineat, tamen in numero credentium computantur. Nicht minder scheint es für die Wirksamkeit der Taufe zum Heil ex opere operato bei den Kindern zu sprechen, wenn er bemerkt, wie bei dem latro, welchem die Taufe gefehlt habe, die pietas dieselbe durch den göttlichen Allmachtswillen habe ersetzen können, so bei den Kindern, welche noch nicht glauben können, das Umgekehrte der Fall sei, indem die Taufe, trotzdem, dass sie flendo et vagiendo mysticis vocibus obstrepunt, doch die volle Wirksamkeit an ihnen übe. Bapt. c. Don. IV, 23. Wenn Aug. auch nicht zu dem Satze fortgeht (s. S. 198), dass mit der Taufe Reinheit von der Sünde, sondern nur von der Schuld gegeben werde, so sind doch diese Sätze der Auffassung einer Heilswirksamkeit der Taufe ex opere operato günstig, und man könnte den Satz Pecc. mer. I, § 40: credere illis est baptizari, dahin verstehen, dass bei ihnen die Taufe den Glauben ersetze. Sollte nun aber auch die Meinung Aug.'s dahin gehen, dass die durch die Kirche gespendete Taufe kraft der Fürbitte der Kirche im Stande sei, die Kinder ohne ihr Bewusstsein und ihren Willen vom Verderben zu retten, so hat dieser Satz jedenfalls nur bei der Wirksamkeit der Taufe im Momente der Handlung Geltung und findet deshalb nur bei den noch im bewusstlosen Zustande sterbenden Kindern seine volle Anwendung. Denn ausdrücklich verlangt er Bapt. IV, 24, dass mit dem wachsenden Bewusstsein sequetur cordis conversio, und macht geltend, dass, wenn ein in der Kirche getauftes Kind später schlecht werde, die Taufgnade verloren gehe, wenn es aber auf bessere Wege komme, es wieder zu derselben zurückkehren könne. Bei den Erwachsenen aber, welche innerhalb der Kirche getauft sind, verlangt Aug. schon für die heilsame Wirksamkeit der Taufe im Momente derselben, dass sie Glauben und Liebe haben. Vollends

aber wird die günstige Wirksamkeit der Taufe nach dem Momente der Mittheilung derselben völlig auch für die in der Kirche Verharrenden von ihrem Glauben und ihrer Liebe abhängig gemacht. Demgemäss ist bei bewussten Menschen der Segen derselben durch ihr eigenes Verhalten bedingt, indem unter den in der Kirche Beharrenden nur die pii gerettet werden. Man kann nun freilich nicht sagen, dass dieses Verhalten von ihnen abhängt: vielmehr sind sie ja nicht frei; es ruht dieses Verhalten auf der Inspiration des Geistes, die nach der Prädestination stattfindet, und es bedeutet der Satz, dass nur die pii gerettet werden, gerade soviel, als dass nur die Prädestirten, welche der Geist inspirirt, die Seligkeit erlangen, was nicht von Allen innerhalb der Kirche gilt, was aber nur innerhalb der Kirche möglich ist. So kann man also sagen: die von dem Geiste beseelten Getauften werden innerhalb der Kirche selig.

Allein wenn so die Seligkeit von der Wirksamkeit des Geistes im Innern abhängt, so bleibt die Frage zu beantworten, was denn die Taufe noch für eine Bedeutung habe für die Seligkeit. Aug. — das ist nicht zu leugnen — ist bestrebt, ihr Wirksamkeit zuzuschreiben und sie nicht bedeutungslos werden zu lassen. Bapt. IV, c. 3: hoc iis praestaret vera conversio, ut sacramentum, quod non mutatis valebat ad perniciem, mutatis valere inciperet ad salutem, c. 22 warnt er vor Verachtung der Taufe: per hoc (sacramentum) Deus hominis consecrationem spiritaliter operatur. Insbesondere, meint er, wirke die Taufe Vergebung der Sünden. Bapt. I, c. 12, § 18: Iste, qui baptisma Christi . . . . . inimicus caritatis et pacis Christi in aliqua haeresi aut schismate accepit, ... cum se correxerit et ad ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum ejus in unitate jam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate

prodesse non poterat. Allein wenn man an jenen Satz denkt: unitas dimittit peccata[1]), so könnte man doch wieder in Zweifel ziehen, ob denn die Vergebung der Sünden Wirkung der Taufe allein sei. Aug. sagt Bapt. VI, 5: Ideo si ab illa perversitate correctus et a separatione conversus venerit ad catholicam pacem, sub eodem baptismate, quod acceperat, ejus peccata dimittuntur propter vinculum caritatis, sub quo baptismate peccata ejus tenebantur propter sacrilegium divisionis. Hienach wird es schwer sein, die Vergebung der Sünden als Wirkung der Taufe allein anzusehen, wenn auch hiedurch nicht ausgeschlossen ist, dass die Taufe die conditio sine qua non für die Sündenvergebung sei. Wollen wir feststellen, worin die Wirksamkeit der Taufe besteht, so bleibt nur bestimmt erkennbar jener sacramentale Charakter übrig, den sie verleiht. So ist es zu verstehen, wenn Aug. sagt c. lit. Pet. III, c. 56, § 68: Ohne Taufe komme Niemand in das Himmelreich: sed si accedat sacramento justitia: forma sacramenti datur per baptismum, forma justitiae per evangelium. Die forma sacramenti bezeichnet hier den sacramentalen Charakter und dieser muss zu der justitia hinzukommen. Ganz ähnlich sagt er Bapt. IV, 25: aliud esse sacramentum baptismi aliud conversionem cordis, wo er offenbar im Unterschied von der conversio als Wirkung des Sacramentes nur den sacramentalen Charakter betrachten kann.

Freilich könnte man versucht sein zu meinen, dass die Taufe, weil sie im Wesentlichen nur den sacramentalen Charakter giebt, der die Seligkeit nicht verbürgt, von Aug. in ihrer Nothwendigkeit nicht begründet sei. Für die Seligkeit komme es auf die ethische Heiligkeit an, welche durch die Inspiration der Liebe innerhalb der Kirche stattfinde: die Taufe, die ebensogut Selige wie Verdammte haben können, mit ihrem sacramentalen Charakter werde überflüssig, wenn auch Aug.

1) cfr. S. 234.

diese Consequenz nicht zugeben wolle, und eine volle virtus und gratia habe dieses Sacrament nicht. So könnte es sein, wenn für die Kirche jener sacramentale Charakter gleichgültig wäre. Dann könnte man nur durch die Wirksamkeit des Geistes in ihr selig werden. Allein das ist nicht der Fall, und deshalb ist die Taufe nothwendig. Die Bedingung zur Seligkeit ist eine doppelte, sacramentale und ethische Heiligkeit. Auch das Sacrament ist nicht von der Kirche unabhängig. Vielmehr da eigentlich das Sacrament ausserhalb der Kirche völlig aufhört, Gnadenmittel zu sein, so hat es doch nur innerhalb der Kirche wahre Bedeutung. Der sacramentale Charakter, den es giebt, hat eigentlich nur Werth in der Kirche. Ist es auch gerade bei dem sacramentalen Charakter unvermeidlich, dass auch ausserhalb der Kirche Stehende durch die Taufe ihn erhalten, so haben sie ihn per nefas, illicite und ihnen dient er darum nur zu um so grösserem Verderben. Aug. sieht so sehr die Taufe als Sacrament der Kirche an, dass er nach pecc. mer. III, 4 die Kindertaufe einfach als Incorporation der Kinder in die Kirche bezeichnet. Der sacramentale Charakter gehört mit dem der ethischen Heiligkeit zusammen: nur da, wo beide sich verbinden, wird eigentlich auch der sacramentale Charakter mit Recht besessen, d. h. nur innerhalb der Kirche oder noch bestimmter nur innerhalb des Kreises der Prädestinirten, und nur da wird die gratia des Sacramentes verliehen, nur da zeigt es seine virtus. Aug. betont gerade gegenüber den Donatisten die sacramentale und von den Personen unabhängige Heiligkeit der Kirche, indem sie Anstalten besitzt, in welchen eine von dem ethischen Persönlichen unabhängige Heiligkeit gegeben wird. Von diesem Kirchenbegriff aus, den wir nachher noch genauer kennen lernen, begreift es sich wohl, wenn Aug. als Bedingung der Seligkeit den sacramentalen Charakter der Heiligkeit verlangt, den die Kirche giebt, den aber der Natur der Sache nach auch Andere, freilich nur ad per-

niciem erlangen können, wenn er dann aber auch bei den bewussten Menschen weiter verlangt, dass auf Grund dieser Heiligkeit der Geist in den Prädestinirten Vergebung der Sünden und ethische Heiligkeit innerhalb der Kirche wirke. Der sacramentale Charakter der Taufe beginnnt erst innerhalb der Kirche etwas zu fruchten, die gratia des Sacramentes wird erst in ihr empfangen, indem nun diejenigen, welche ihn besitzen, der Geist auf Grund desselben inspiriren kann, eine Inspiration, welche nach Bapt. III, 17 und 18 auf das Gebet der Kirche hin stattfindet. Um also die Wirksamkeit der Taufe innerhalb der Kirche zu charakterisiren, können wir zusammenfassend sagen: für die bewusstlosen Kinder ist er geneigt, eine heilbringende Wirksamkeit des Sacramentes ex opere operato anzunehmen; für die Bewussten verlangt er, damit der sacramentale Charakter Segen bringe, zugleich die auf Grund desselben vermittels des Gebetes der Kirche erfolgende Inspiration des innerhalb der Kirche waltenden Geistes.

Fassen wir Aug.'s Grundgedanken in Bezug auf die Taufe noch einmal zusammen, so ist zu sagen: die Taufe, welche eine völlig von den gebenden oder empfangenden Personen unabhängige Wirkung hat, indem sie einen sacramentalen Charakter einem jeden Getauften verleiht, ist Eigenthum der Kirche und wirkt nur in ihr zum Segen, weil nur in ihr auf Grund des sacramentalen Charakters der Geist Gottes in dem Menschen wirksam ist und ihn inspirirt, eine Inspiration, durch welche allein der sacramentale Charakter, welchen die Taufe giebt, seinen Zweck erreicht, und ohne welche er unberechtigt besessen wird und deshalb Verdammniss wirkt. Es erhellt, wie auch bei der Taufe die günstige Wirksamkeit derselben an die Kirche gebunden ist, an den in ihr waltenden Geist, wie der Einzelne auch bei ihr in die Abhängigkeit von der Kirche kommt; es erhellt aber auch, was für den Standpunkt Aug.'s nicht unwichtig ist, wie Aug. als Bedingung zur Selig-

keit eine unpersönliche Heiligkeit fordert und hierin die Neigung zeigt, die Kirche als eine Heilsanstalt mit sacramentalheiligen Instituten aufzufassen und das persönliche Element zurückzudrängen, was mit seiner Unterschätzung der Persönlichkeit überhaupt zusammenhängt, wovon nachher zu reden ist.

γ. Abendmahl.

Das Abendmahl wird von Aug. in womöglich noch engere Beziehung zur Kirche gebracht als die Taufe, indem er dasselbe einerseits als das Sacrament der Einheit mit dem Leibe Christi, der Kirche und andrerseits als Opfer auffasst, welches die Kirche, speziell der Priester im Namen der Kirche Gott darbringe. Beides haben wir näher zu betrachten.

In Bezug auf das Erste wird nicht zu leugnen sein, dass Aug. im Wesentlichen in dem Abendmahl das Sacrament der Incorporation in die Kirche sieht. Hiefür lassen sich viele Stellen anführen. Serm. 57, § 7: Eucharistia panis noster quotidianus est: sed sic accipiamus illum, ut non solum ventre sed et mente reficiamur. Virtus enim ipsa, quae ibi intelligitur, unitas est, ut redacti in corpus ejus, effecti membra ejus, *simus quod accipimus*. Serm. 272 sagt er ausdrücklich: panis est corpus Christi, calix est sanguis Christi. . . . . Ista fratres ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Corpus Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi. Dann führt er aus, dass darum Brot und Wein genommen werden, weil viele Körner Ein Brot und viele Beeren den Wein machen: Ita et Dominus . . . nos significavit, nos ad se pertinere voluit, mysterium pacis et unitatis nostrae in sua mensa consecravit. Derselbe Gedanke findet sich Sermo 227. Dass Aug. unter dem corpus Christi die Gemeinde versteht, erhellt aus Sermo 354, wo er von dem corpus Christi toto orbe diffusum redet, ein

Sprachgebrauch, der bei ihm ständig ist. Ebenso sagt er Tract. in Joann. XXV, § 12: Quid paras dentes et ventrem? crede et manducasti. Tract. XXVI, § 1: Credere in eum hoc est manducare panem vivum. Dieses Glauben an ihn macht uns seines Fleisches theilhaftig. § 13: caro mea est, inquit, pro mundi vita: norunt fideles corpus Christi: si corpus Christi esse non negligant. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi. Er sagt dann § 14, die Juden stritten dicentes: Quomodo hic potest carnem suam nobis dare . . . quoniam panem concordiae non intelligebant. § 15: Hunc itaque cibum et potum societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum. Aug. nennt das Abendmahl auch ohne Weiteres sacramentum unitatis corporis et sanguinis Christi, wobei sich natürlich die unitas auf die Kirche bezieht. In Jonn. Ev. Tract. XXVI, § 15. Nicht anders äussert er sich civ. Dei XXI, c. 25, wo er sacramentum von der virtus und res unterscheidet, indem er hier unter sacramentum lediglich das Zeichen des Brotes und Weines, unter der res aber die Einheit mit dem corpus Christi versteht, der Kirche. Qui ergo est in ejus corporis unitate, id est in Christianorum compage membrorum, cujus corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est manducare corpus Christi et bibere sanguinem Christi . . . (haeretici) non sunt in illo vinculo pacis, quod illo exprimitur sacramento. . . . . Ipse dicens: qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo, ostendit, quid sit non sacramento tenus sed re vera corpus Christi manducare et ejus sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere, ut in illo maneat et Christus. . . . Non manent in Christo, qui non sunt membra ejus: die nicht in der Kirche sind. civ. Dei XXI, 20. Hienach steht es unbedingt fest, dass das Abendmahl von Aug. als das Sacrament der Incorporation in die allein seligmachende Kirche aufgefasst wird, was sehr natürlich ist,

da man nach ihm ja an Christus nur Theil hat, wenn man ein Glied an seinem corpus der ecclesia ist. Dass mit der wahren Theilnahme am corpus Christi in dem Abendmahl auch die an dem in der Kirche waltenden Geiste Christi gegeben ist, versteht sich von selbst. In dem corpus hat man am caput Theil. Indes könnte man fragen, ob Aug. nicht auch in dem Abendmahl den realen Leib Christi empfangen werden lässt. Eine Reihe Stellen sprechen dagegen. So äussert sich Aug. in der Enarratio in Psalm. 98. § 9: Durum illis est visum, quod ait, nisi quis manducaverit carnem meam, non habebit vitam aeternam: acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt . . . ipsi erant duri, non sermo: etenim si duri non essent sed mites essent, dicerent sibi: non sine causa dicit hoc, nisi quia est ibi aliquod sacramentum latens. . . . . Ille autem instruxit (discipulos) et ait illis: Spiritus est qui vivificat, caro autem nihil prodest. . . . . Spiritaliter intelligite quod locutus sum: non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt . . . . . : sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritaliter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. Ebenso sagt er Enarr. in Psalm. III, § 1: in quo (convivio) corporis et sanguinis figuram discipulis commendavit et tradidit[1]). Contra Adimantum c. 12, § 3: Non dubitavit Dominus dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. Nicht anders ist die Stelle ep. 98, 9. Da sagt Aug.: Man sage: heute ist Christus auferstanden, cum ex quo resurrexit, tot anni transierint. Cur nemo tam ineptus est, ut nos ita loquentes arguat esse mentitos, nisi quia istos dies secundum illorum quibus haec gesta sunt

1) Interpretation von *Wilden*, Die Lehre des h. Aug. vom Opfer der Eucharistie S. 61, dass Aug. figura in dem Sinne brauche wie die Vulgata Hebr. 1 figura anwendet, wo sie χαρακτήρ mit figura übersetze, ist doch sehr weit hergeholt, da ja auch signum in der Stelle c. Adim. c. 12, § 3 gebraucht wird.

similitudinem nuncupamus, ut dicatur ipse dies, qui non est ipse, sed revolutione temporis similis ejus: et dicatur illo die fieri propter sacramenti celebrationem, quod non illo die sed jam olim factum est? Nonne semel immolatus est Christus in se ipso et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solemnitates sed omni die populis immolatur nec utique mentitur qui interrogatus eum responderit immolari? Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent. . . . . Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est [1]). Diese Stelle zeigt ganz deutlich, dass Aug. von einer realen Anwesenheit des Leibes Christi selbst bei dem Opfer wenig wissen will. Er sagt, dass nur durch eine ungenaue Ausdrucksweise eine solche Aeusserung wie die, dass das Sacrament des Leibes Christi der Leib Christi sei, deshalb gerechtfertigt werden könne, weil wir durch das Sacrament in den Leib Christi aufgenommen werden, die Kirche. Dass aber Aug. von einem realen Genusse des Leibes Christi nichts will, das erhellt ganz deutlich Tract. in Joann. L, § 13, wo er sagt: Secundum corporis praesentiam . . . non est hic: ibi est enim: sedet ad dexteram Patris; et hic est: non enim recessit praesentia majestatis: aliter: secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum: secundum praesentiam carnis recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis [2]).

---

1) cfr. *Wilden* a. a. O. S. 62. S. 63, der aus dieser Stelle die „Permanenz des neutestamentlichen Opfers“ herausliest, ja sogar die Transsubstantiation, indem er den Zusammenhang der Stelle ignorirt.

2) Man sieht hier recht deutlich, wie unrichtig *Schmidt* urtheilt, wenn er aus der Auffassung des corpus Christi im Abendmahl als Kirche auf eine doketische Christologie schliessen will, indem eher gerade umgekehrt, weil Aug. den Leib nicht verflüchtigt in einen Ubiquitätsleib, er eine reale Gegenwart

Diese Stellen sind so durchaus gegen die Annahme einer realen Gegenwart des Leibes Christi, dass man unbedingt diese bei Aug. als ausgeschlossen ansehen könnte, wenn nicht sich auf der andern Seite Stellen fänden, welche deutlich von derselben zu sprechen scheinen. Freilich wenn Aug. Serm. IX, c. 10, § 14 sagt: Nosti quid manduces, quid bibas, immo quem manduces, quem bibas, so ist damit nicht mehr gesagt als in dem Ausdruck: das Abendmahl sei corpus und sanguis Christi, den er nach seiner eigenen Bemerkung secundum quendam modum gebrauchen will. Vielleicht die stärkste Stelle findet sich in Psalm. 33. Serm. I, § 10: Ferebatur Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum ait: hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Allein hier muss man unter corpus nicht Christi realen Leib verstehen. Denn auch sonst sagt er: panis est corpus Christi Sermo 272, wo er dann ausdrücklich verlangt, man solle zwischen dem, was videtur und intelligitur, unterscheiden, so dass auch hier unter dem corpus ganz gut das Symbol des corpus verstanden werden kann. Auch dass gesagt wird: Ferebatur Christus in manibus suis, ist nach Augustinischer Redeweise nicht auffallend, da er nicht selten die Kirche Christus nennt. Sermo 354: praedicat Christus Christum: praedicat corpus caput [1]). So meint er mit dem Ferebatur in manibus suis sicher nur dies: Christus trug das Symbol seines Leibes, der Kirche in seinen Händen [2]). Wollte

des Leibes nicht annehmen will, der bei dem Vater bleibt. a. a. O. S. 224: „Wir dürfen dieses (doketische) Resultat schon durch die Stellen für gerechtfertigt ansehen, in denen wir das unmittelbare Umschlagen des Begriffes des wirklichen corpus in die Kirche wahrnehmen.“ s. S. 102.

1) S. die betreffenden Stellen S. 235, Anm. 1.

2) Dass Aug. den Auferstehungsleib Christi als einen völlig realen betrachtet und in dieser Hinsicht nicht doketisch gelehrt habe, sucht *Boileau* zu erweisen in der Schrift: disquisitio Theologica de sanguine corporis Christi, Paris 1681, indem er mit Hinblick auf die Eucharistie zu zeigen bemüht ist, dass Aug. den Auferstehungsleib auch mit Blut versehen gedacht habe, P. 1—24.

man nun aber selbst auf solche Stellen ein Gewicht legen, wo Aug. den Abendmahlsleib mit dem am Kreuze gestorbenen in Verbindung zu bringen scheint, so würde man zugeben müssen, dass er in einem ganz nackten Widerspruch verharrt hat, wenn wir jene oben angeführte Stelle In Joann. Tract. L, § 13 vergleichen. So sagt er Enarr. in Ps. 100, § 9: Nam et nos de cruce Domini pascimur, quia corpus ipsius manducamus. Allein in dieser Stelle sagt Aug. vorher: cibis talibus pascebantur Judaei quando crucifixerunt dominum: sed quia pascebantur tanquam de poena Domini..... Pascebantur cibo crudelitatis suae. Wenn in solchem Zusammenhang die angeführte Stelle steht, wird eher hier von einem bildlichen Essen als von einem realen die Rede sein. Die Stelle ist in jedem Falle nicht beweisend. So sagt er En. in Ps. 65, § 5: Modo homicidis donatus est fusus sanguis innocentis: et ipsum sanguinem, quem per insaniam fuderunt, per gratiam biberunt. Es ist natürlich auch hier keine Nothwendigkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit, nach Aug. diesen Satz vollkommen wörtlich zu verstehen. Der Ausdruck sanguinem bibere hat bei ihm, wie wir sahen, die Bedeutung: an Christi corpus der ecclesia Theil haben. Die Stelle vollends In Psalm. 56, § 11: Dormienti Christo in cruce facta est conjux de latere (unter welcher conjux er in bildlichem Parallelismus mit Adam die Kirche natürlich versteht). Percussum est enim latus pendentis de lancea et profluxerunt ecclesiae sacramenta, kennzeichnet sich durch sich selbst als bildlich, da es keinem Menschen noch eingefallen ist, das Taufwasser mit dem Wasser, das aus der Seite Christi floss, anders als bildlich in Beziehung zu setzen.

Wenn man nun auch jedenfalls so viel zugeben muss, dass Aug. Christo einen realen und nicht doketischen Leib zuschreibt, so ist es doch grundverkehrt, wenn man sagt, was *Boileau* ohne Weiteres annehmen zu können meint (S. 2 und nach der gegen *Allix* gerichteten Vorrede), dass Aug. der Meinung gewesen sei, dieser reale Leib werde mit dem realen Blute im Abendmahl empfangen. Darüber s. d. Text.

In Ps. 126, § 7. Ps. 138, § 2. cfr. civ. XV, 26. Wie für Aug. der Leib Christi zu der Kirche sich erweitert, zeigt die Stelle civ. XVII, 20, § 2: Hic certe agnoscimus Dei sapientiam hoc est Verbum Patri coaeternum, in utero virginali domum sibi aedificasse corpus humanum et huic tanquam capiti membra ecclesiam subjunxisse, martyrum victimas immolasse, mensam in vino et panibus praeparasse. Man sieht hier, wie ihm in die Kirche der Leib Christi übergeht. Er fährt dann fort: participem autem fieri mensae illius, ipsum est incipere habere vitam. Dass er die vita nicht an den realen Leib Christi [1]), sondern an die Kirche knüpft, ist bekannt, indem man in ihr mit Christus Gemeinschaft hat. Wenn er nachher sagt, pro omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur et participantibus ministratur, so wird damit nicht ausgeschlossen, dass er mit dem corpus Christi in seiner Sprache auch hier die Kirche überhaupt bezeichnet, da das corpus als Kirche, wie wir sehen werden, auch bei dem Opfer in Betracht kommt. Auch diese Stelle beweist nicht mehr und nicht weniger als die anderen für die reale Anwesenheit des Leibes Christi im Abendmahle. Man wird zugeben müssen, dass Aug., eben weil das Abendmahl noch nicht Object kirchlicher Erörterung und kirchlichen Streites geworden war, eine dogmatisch präcisirte Ausdrucksweise in dieser Hinsicht überhaupt nicht ausgebildet hat. Indes wird zugleich klar sein, dass in jedem Falle für Aug. das Wesentliche in dem Abendmahl seinem ganzen kirchlichen Standpunkte gemäss dieses ist, dass man durch dasselbe der Kirche incorporirt wird, womit die Gemeinschaft mit dem caput von selbst gegeben ist. pecc. mer. I, 31. Man wird aber nicht nachweisen können, dass Aug. irgendwie ein grosses Gewicht auf die Gegenwart des realen

1) Dass Aug. die Auferstehung mit dem Abendmahl in Verbindung bringe, hat *Wilden* a. a. O. S. 71 nicht bewiesen. In der von ihm angeführten Stelle In Ps. 129, 7 ist nur von Christi Auferstehung im Verhältniss zu unserer im Allgemeinen die Rede.

Leibes Christi gelegt habe; vielmehr werden die Stellen, welche dafür zu sprechen scheinen, nicht nothwendig dahin verstanden werden müssen, indem Aug. im Gegentheil Aeusserungen thut, welche die Gegenwart des Leibes ausschliessen.

Abgesehen davon, dass das Abendmahl Mahl der Incorporation in die Kirche ist, wird dasselbe von Aug. — und hier zeigt sich noch fast mehr die Abhängigkeit des Sacramentes von der Kirche — als Opfer betrachtet. Es wird bezeichnet als das sacrificium corporis Christi. Auch hier werden wir fragen müssen, ob nicht Aug. unter dem Opfer eine neue Opferung des realen Leibes Christi verstehe, womit allerdings dann die Kirche, statt Christi Leib zu sein, gewissermaassen über Christi Leib verfügen könnte, und der Priester das sacramentum conficiendi corporis et sanguinis Christi haben müsste, wovon freilich bei Aug. Nichts zu finden ist. Die andere Auffassung des Abendmahles als Opfers würde die sein, dass die Kirche sich selbst als corpus Christi Gotte darbrächte, womit das Abendmahl als die Spitze des Gottesdienstes aufgefasst würde. Erinnern wir uns jenes Satzes epist. 98, § 9, wo Aug. ausdrücklich sagt: Semel immolatus est Christus, so scheint es, Aug. bleibe bei der Ansicht Cyprians, nach der das Opfer Christi in commemorationem ejus Ep. 63. S. 104 symbolisch wiederholt nachgeahmt (S. 109) wird, wie ja Aug. auch Ep. 98, § 9 sagt, dass man uneigentlich sagen könne: Christus werde täglich geopfert. So sagt er auch, dass man das Opfer zum Gedächtniss Christi bringe. c. Faustum 20, c. 18: Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. Man wird nicht mit Unrecht sagen können, dass nach einer Reihe von Stellen diese oblatio eine Selbstopferung der Kirche ist. So sagt Aug. civ. XXII, c. 10: Deo quippe, non ipsis (martyribus) sacrificat, quamvis in memoria sacrificet eorum, quia Dei sacerdos est, non illorum. Ipsum vero sacrificium corpus est Christi quod non offertur ipsis, quia hoc sunt

et ipsi. Man vergleiche ferner Serm. 227: Deinde post sanctificationem sacrificii Dei, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, quod demonstratum est, ubi impositum est primum illud, sacrificium Dei et nos, id est signum rei, quod sumus; ecce ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam. civ. X, 6: hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur. Ebenso sieht man, dass er die Darbringung der Kirche im Auge hat, wenn er sagt: sacrificium pacis, sacrificium caritatis, sacrificium corporis sui norunt fideles. Denn an jener Stelle redet er im Gegensatz zu den Häretikern und fährt fort: Neque avertit faciem suam a me: ipse Christus Dominus *a se*, id est ab ecclesia sua, quae est corpus ejus. In Ps. 21 Enarr. II, § 28. Dass man die Stelle civ. XVII, 20: corpus ejus offertur, auf eine Opferung Christi selbst beziehen müsste, wird man auch kaum behaupten können. Man könnte die Stelle civ. XVIII, 35 an sich wohl von der Opferung Christi verstehen: hoc sacrificium per sacerdotium Christi secundum ordinem Melchisedech, cum in omni loco a solis ortu usque ad occasum Deo jam videamus offerri: allein man wird zugeben müssen, dass dieser Ausdruck so allgemein ist, dass er auch jene andere Deutung zulässt, also die Streitfrage nicht entscheiden kann. Im Wesentlichen ist es nicht anders mit der Stelle civ. XVI, 22: Ibi quippe primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum impleturque illud, quod longe post hoc factum per prophetam dicitur ad Christum, qui fuerat adhuc venturus in carne: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Hier wird Christus weit eher als der Opfernde gefasst, wie auch civ. XVII, 17 sacrificium ubique offertur sub sacerdote Christo. Wollte man aber an die Stelle in den Confessionen X, 43. (cfr. In Psalm. 132, § 7) erinnern, nach welcher er als sacerdos auch victima ist, so würde man höchstens sagen können, wie-

wohl das sich auch nicht stricte erweisen liesse: Christus als Haupt opfert sich mit der Gemeinde, was man durch die mystische Verbindung des corpus und caput, der Kirche und Christi zu dem unus Christus erhärten könnte[1]). Es würde dann gerade so, wie in dem Abendmahl als dem Mahl der Incorporation in die Kirche auch die Gemeinschaft mit dem caput gegeben ist, auch hier bei der Opferung, der Selbstdarbringung der Kirche Christus als das caput sich mit dem corpus als unus Christus Gotte opfern. Das ist freilich noch von der römischen Messe verschieden, indem in dieser die Kirche durch ihren Vertreter das corpus Christi conficit und zwar den realen Leib Christi. Allein wenn der Priester das Sacrament als Opfer darbringt, so ist er doch auch, wenn die Kirche mit Christus zu unus Christus verbunden ist, sich bewusst, im Namen der Kirche das Opfer der Kirche darzubringen, also auch das Opfer des unus Christus. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn diese Opfertheorie in der römischen Weise ausgebildet wurde. Indes wiegt bei Aug. entschieden nach den angeführten Stellen das Selbstopfer der Kirche in der Eucharistie vor, und Christus kommt nur in Betracht, sofern er untrennbar von seinem corpus ist[2]).

---

1) cfr. Die Stellen S. 235. Anm. 1. Doctr. christ. III, c. 31.

2) Was die Consecration der Elemente betrifft, so redet Aug. zwar von dem sacramentum manibus Christi confectum. Serm. 71, § 17. Ja er sagt sogar: non omnis panis sed accipiens benedictionem Christi *fit* corpus Christi. Serm. 234, § 2. Allein hier Transsubstantiation zu finden, wie *Wilden* a. a. O. S. 40 will, kann nicht angehen. Es ist dieses so zu verstehen, wie jenes fit Tract. in Joann. 80, § 3, wo es keinem einfällt, an eine Verwandlung der Elemente zu denken. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. So sagt er auch Tract. in Joann. mit Bezug auf das Abendmahl 26, § 13: fiant corpus Christi. (S. S. 264.) Der Ausdruck, welcher, in späterer Zeit gebraucht, missverständlich sein würde, kann hier nur bedeuten, dass durch die Consecration der Elemente durch das Wort, das Sacrament entsteht, in welchem man dem corpus Christi incorporirt wird. Man wird nicht irren, wenn man dem Sinn nach die Worte: panis fit corpus Christi, übersetzte: das Brod wird das Zeichen,

Dieses Selbstopfer der Kirche hat natürlich für jedes Glied der Kirche den Segen, dass es hier sich als Glied des heiligen Ganzen Gotte darbringen kann. In der Eucharistie wird es dem Ganzen eingewoben, in welchem es selig werden kann. Aber diese Selbstdarbringung der Kirche hat auch Werth für die Verstorbenen. Conf. IX, 13. Enchir. 110: Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur vel Eleemosynae in ecclesia fiunt. Serm. 172, § 2: Orationibus vero sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis ..... non est dubitandum mortuos adjuvari. Aug. sagt sogar: das sei in der Kirche Sitte. Hoc a patribus traditum, universa observat ecclesia, ut pro iis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur.

Fassen wir Aug.'s Anschauung vom Abendmahl zusammen, so fasst er es, wie die Taufe, als unentbehrliches Mittel zur Seligkeit, indem durch dasselbe der Einzelne der Kirche incorporirt wird und dadurch mit Christus in Verbindung kommt, und indem in demselben der Einzelne als Glied der Kirche sich Gott darbringen kann, indem die Kirche hier sich selbst ihm darbringt, und wenn er verstorben ist, die Kirche durch ihre Selbstdarbringung für ihn einzutreten vermag. Man sieht hier, wie von Aug. das Abendmahl völlig für den Satz ausgebeutet wird, extra ecclesiam nulla salus.

Dass dies Sacrament die heilsame Wirksamkeit nur innerhalb der Kirche habe, ist hier ein völlig identischer Satz. Dass dies Sacrament der Kirche gehöre, versteht sich von selbst. Man

---

unter welchem in das corpus Christi die Theilnehmenden aufgenommen werden, und in diesem Sinn das corpus Christi empfangen. Es ist gerade das Eigenthümliche des Augustinischen Abendmahlsbegriffes, dass er res und signum auseinanderhält, und nur die Gläubigen die res, die Gnade empfangen, womit die Transsubstantiation ausgeschlossen ist. S. den weiteren Text.

kann höchstens in Bezug auf die Gültigkeit desselben die Frage stellen, ob es ausserhalb der Kirche Gültigkeit haben könne. Hier kommt nun in Betracht, dass dies Sacrament keinen Charakter giebt, also durch keine immer erfolgende Wirkung sich die objective Gültigkeit desselben kann feststellen lassen. Dass es aber darum Gültigkeit habe, weil in ihm die Gnade real angeboten werde, kann Aug. nicht sagen, da er wohl die gratia, die res, den Inhalt und die Form des Sacramentes, das Zeichen, aber nicht in der Wirkung das reale Anbieten der Gnade von dem Empfangen der Gnade unterscheidet, auch nicht unterscheiden kann, da die Gnade des Abendmahls, wie Aug. sie bestimmt, ausserhalb der Kirche auch nicht einmal kann angeboten werden. Es bleibt deshalb für ihn Nichts übrig als zu sagen, es werde das sacramentum, das Zeichen denen gegeben, welche als ausserhalb der Kirche befindlich nicht die res, die gratia erhalten[1]). Was soll dann aber die Gültigkeit des Sacramentes noch bedeuten? Es wird bei Häretikern und Schismatikern dieselbe illusorisch, weil bei ihnen das Sacrament, wenn es auch gefeiert wird, nie die incorporatio in den Leib Christi geben kann; es wird leeres Zeichen. So sehr Aug. auf der Gültigkeit des Sacramentes besteht, so wenig vermag er hier dieselbe durchzuführen, da er hier keinen sacramentalen Charakter aufzuweisen hat. Nur das kann er festhalten, dass das Zeichen an sich heilig sei und als heiliges Zeichen durch Ketzer und Schismatiker entweiht ihnen zum Verderben gereiche, womit aber eine volle Gültigkeit des Sacramentes nicht gegeben ist. Ad Don. post Coll. § 27. Serm. 272. Indes liegt auch Aug. an der objectiven

1) civ. XXI, 25. cfr. c. 20. Freilich sagt er Sermo 71, § 17: es empfangen die Unwürdigen auch Christi Leib und Blut. Bapt. V, c. 8. Er sagt auch, das Sacrament des Altars empfangen Böse und Gute. Aber es ist hier kein Widerspruch, da Aug. ausdrücklich unterscheidet sacramento tenus (dem Zeichen nach) und re vera Christi corpus essen. civ. XXI, 25. Einen Genuss des realen Leibes und Blutes von Seiten der Ungläubigen kennt Aug. nicht.

Gültigkeit des Sacramentes hauptsächlich insofern, als er dasselbe von den Personen unabhängig machen und als Sacrament des Ganzen hinstellen will. Das glückt ihm auch hier insoweit, als er gegen die donatistische Meinung eifert, dass innerhalb der Kirche durch die Spendung von Seiten sündiger Priester und Theilnahme einzelner Unreiner das Sacrament verunreinigt werde [1]). Das Sacrament bleibt innerhalb der Kirche, auch wenn ein unwürdiger Priester es spendet, Sacrament, und die Unreinen haben an dem corpus zwar nicht Theil; sie essen es nicht re, sondern sacramento tenus, darum aber werden die Gläubigen durch die Feier doch in das corpus der Kirche aufgenommen. Wir sehen also auch bei dem Abendmahl: die Wirksamkeit des Sacramentes ist an die Kirche gebunden, die volle Gültigkeit desselben ist ebenfalls von der Kirche abhängig, da hier die heilsame Wirksamkeit sich mit der Gültigkeit deckt, weil zwischen Anbieten und Empfangen nicht unterschieden und ein sacramentaler Charakter nicht verliehen wird. Nur das Zeichen an sich kann als ein immer und überall heiliges betrachtet und nur in diesem Sinne dem Abendmahl unter allen Umständen Gültigkeit zugeschrieben werden.

So erhellt, dass Aug. auch in Bezug auf die Gnadenmittel den Einzelnen von der Kirche abhängig macht, sofern die heilbringende Wirkung derselben an die Kirche gebunden ist. Es käme nun noch darauf an, die Kirche als selbstständige Grösse zu betrachten. Indes ist schon aus der bisherigen Darstellung klar, dass Aug. auch die Kirche, sofern sie das Heil vermittelt, so in den Vordergrund stellt, dass sie selbst nach dieser Seite hin, da sie nicht danach strebt, den Einzelnen zu unmittelbarer von ihr unabhängiger Gottesgemeinschaft zu führen, als der Zweck erscheint, von dem der Einzelne abhängt, als die Heilsanstalt, welche zwischen dem Einzelnen und Gott ver-

2) Serm. IV, § 31. § 32. c. lit. Pet. II, c. 47.

mittelt, eine Ansicht, die bei Aug.'s Betrachtung der erscheinenden irdischen Kirche überwiegt.

c. Die Kirche an sich.

Der Streitpunkt, welcher in dem Donatistenkampfe besonders hervortrat, war das Prädicat der Heiligkeit der Kirche, welches die Donatisten durch die Heiligkeit der einzelnen Personen herzustellen hofften. Sie giengen soweit in der Betonung persönlicher Heiligkeit, dass sie selbst die Gültigkeit der äusseren Gemeinschaftszeichen von derselben abhängig machten, eine Anschauung, welche die Gefahr in sich barg, dass die Kirche in eine fliessende Gemeinschaft ohne bestimmte Organisation aufgelöst wurde. Aug. erkannte diese Gefahr sehr wohl. Er suchte den Donatisten die Leerheit und Unmöglichkeit ihrer Prätentionen darzuthun. Wenn die Anwesenheit Unreiner in der Kirche die ganze Kirche verunreinigen könnte, meint er, dann sei auch die Donatisten-Kirche schon aus einer verunreinigten Kirche hervorgegangen und könne dann selbst auch nur eine unreine Gemeinschaft sein, weil ihr der Zusammenhang mit der reinen Kirche des Anfanges fehle. Bapt. II, 6, § 8: Si ergo tali communione malorum pereunt justi, jam ecclesia temporibus Cypriani perierat. Unde igitur exstitit origo Donati . . . . ., ubi baptizatus, ubi ordinatus, quando jam Ecclesiam contagio communionis exstinxerat? Si autem erat ecclesia, nihil obesse mali bonis in una communione potuerunt. Ebenso hält er ihnen ihre eigene Praxis entgegen, indem er ihnen sagt, dass sie selbst keineswegs lauter Heilige bei sich haben, dass die Circumcelliones, die vielen Selbstmorde, die bei ihnen vorkommen, ihr wüstes Treiben überhaupt ein Beweis sei, wie wenig sie ihr Ideal praktisch durchführen können. c. lit. Pet. II, c. 47. c. 14. Ja sie nehmen sogar die Maximinianisten in ihre Gemeinschaft wieder auf, die sie selbst als Unheilige und traditores verdammt und ausgeschlossen hatten. c. lit. Pet. I, 27.

c. 19. Können sie so ihren Standpunkt nicht durchführen, so ist es eine doppelte Sünde, dass sie sich des Schisma schuldig gemacht haben. c. lit. Pet. I, 22. II, 96: Et vos omnes nocentes et sceleratos esse non alios aliorum criminibus, quae apud vos a quibusdam committuntur . . . . . sed crimine schismatis a quo immanissimo sacrilegio nemo vestrum se potest dicere immunem. Ferner widerlegt Aug. ihren Standpunkt durch die Bemerkung, dass man nicht wissen könne, ob Einer heilig sei, dass es falsche Menschen und Heuchler gebe, die man unmöglich als solche erkennen werde, wenn man nicht die Gabe habe in der Menschen Herz zu sehen. Ja er betont auch den Stolz und die Lieblosigkeit, welche in der sofortigen Losreissung von Unreinen bestehe. Diese vielmehr solle man mit Liebe tragen. Dass Aug. mit diesen Bemerkungen die Kirchenzucht nicht ausschliessen will, erhellt aus corr. et grat. c. 16. c. lit. Pet. III, 4. Aber er ist der Meinung, dass alle Unreinen auszuschliessen nicht angehe. In der Kirche ist palea und frumentum gemischt und wenn auch beide geistig getrennt sind, so soll doch corporaliter die Einheit selbst in dem Abendmahl festgehalten werden, wenn nicht etwa bei Einem sollte Kirchenzucht eingetreten sein. In Joann. tract. 50, § 10 [1]). Man soll sich hüten mit der palea auch frumentum auszureissen. De unico Bapt. c. 17. c. lit. Pet. III, 3: Licet a malis interim vita moribus corde ac voluntate separari atque discedere, quae separatio semper oportet custo-

1) Dass Aug. bei dem Abendmahl auf die Gemeinschaft ein so grosses Gewicht legt, ist wohl bei ihm mit durch die falsche Stellung bedingt, welche er der Kirche giebt. Es ist indes zu beachten, dass er hiemit eine dem lutherischen Lehrtypus fremdere Auffassung des Abendmahles vertritt, welche denselben ergänzt und welche von Zwingli insbesondere mit Anschluss an Augustin geltend gemacht wurde. Dass Aug. das Abendmahl unter diesem Gesichtspunkt der Gemeinschaft als ein Liebes- und Friedensmahl ansah, ist natürlich. In dieser Hinsicht sind Worte wie folgende noch für die Gegenwart von grosser Bedeutung: Qui accipit mysterium unitatis et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se sed testimonium contra se. Sermo 272.

diatur: corporalis separatio ad saeculi finem fidenter patienter fortiter expectetur. Unit. eccl. c. 25. Intus und foris sind zizania, welche mit Liebe zu tragen sind. c. lit. Pet. II, 47. I, 20. 23: malos in unitate catholica vel non noverunt vel pro unitate tolerant, quos noverunt.

Wenn es aber so in der erscheinenden Kirche auch Unreine giebt, so bleibt für Aug. doch nur möglich, das corpus Christi verum von dem corpus Christi permixtum zu unterscheiden [1]). Und zwar würde sich das Verhältniss beider so gestalten, dass das corpus verum immer theilweise vertreten ist, also nicht ein ideales Wesen, sondern vielmehr eine immer theilweise in der erscheinenden Kirche real vorhandene Grösse ist, die nur nicht bemessen und im Einzelnen genau erkannt werden kann, es würde sich hieraus mit Einem Worte der Unterschied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche dermaassen gestalten, dass die unsichtbare immer in der sichtbaren theilweise vertreten wäre. Aug. hat auch diesen Unterschied aufgestellt; er hat diesen Gedanken ausgesprochen. De unit. eccl. c. 25. Bapt. V, 27: Ex illis omnibus, qui ut ita dicam intrinsecus et *in occulto* intus sunt, constat ille hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum. Dieser Garten ist die Gemeinschaft der Prädestinirten, welche als Prädestinirte nicht können erkannt werden, eben weil intus solche sind, welche intus videntur, aber in Wahrheit foris sunt. Aug. sagt auch im Zusammenhang hiermit, dass die Kirche erst eine gloriosa sei, wenn auch frumentum und palea am Ende reinlich geschieden werde. perf. just. § 35 [2]). Ja man könnte sogar sich zu der Meinung verleiten lassen, Aug. knüpfe gar nicht an die Zugehörigkeit zu der äusseren Kirche unbedingt die Seligkeit. Er sagt Bapt. IV, c. 3. c. 9: Neque in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur. V, 27: Multi qui

1) Doctr. christ. III, c. 32. 2) Ep. 93, § 31, § 34.

foris videntur, intus sunt et multi qui intus videntur, foris sunt. Allein diese Stellen, von der Lehre von der Prädestination aus angesehen, besagen Nichts, als dass Viele, welche noch draussen sind, in Wahrheit darum drinnen sind, weil sie noch eintreten werden; er meint nicht, dass sie, ohne in die Kirche zu kommen, frumenta sein können. Sondern, wenn jetzt noch Viele, die sich bekehren werden, draussen sind, so kann man sie darum nicht zu der palea rechnen, weil sie als Prädestinirte zum frumentum gehören und schliesslich natürlich auch noch in die Kirche eintreten werden. Denn dass Alle, die selig werden, in der Kirche sterben, diesen Satz hat er nie und am allerwenigsten durch diese Aeusserungen zurückgenommen. Man muss sich überhaupt hüten, jene Sätze von dem corpus permixtum und verum in ihrer Bedeutung für die Gesammtanschauung Aug.'s von der Kirche zu überschätzen. Den Donatisten gegenüber musste er schliesslich, wenn er zugab, dass Unreine in der Kirche seien, diesen Unterschied machen, solange er die Heiligkeit der Kirche nach den in ihr vorhandenen heiligen und unheiligen Personen bemessen wollte. Allein in dieser Ausführung lag nicht der Schwerpunkt seiner Opposition gegen den Donatismus. Hätte er diesem Gedanken nachgedacht, dann würde er nicht, trotzdem er die persönliche Unheiligkeit Vieler in der Kirche anerkannte, den Unterschied zwischen dem corpus permixtum und verum wieder in den Hintergrund treten lassen. Das ist nur erklärlich, wenn er der persönlichen Heiligkeit etwas Anderes als Ersatz substituirte, auf das ihm für die irdische Kirche das Hauptgewicht fiel, wenn er die Kirche nicht nur als die Gemeinschaft der Prädestinirten, sondern mit Bezug auf seine Lehre von den Gnadenmitteln als Heilanstalt definirte.

Zunächst ist nun nicht zu leugnen, dass Aug. sich durch die Anerkennung der unheiligen Personen innerhalb der Kirche keineswegs dazu bestimmen liess zuzugeben, dass im Wesent-

lichen sich die erscheinende Kirche nicht mit der wahren Kirche decke. Er stellt sich hierin mit den Donatisten in der Hauptsache auf gleichen Boden. Dass die erscheinende Kirche die wahre sei, dieser Gedanke hatte sich Aug. aus der Betrachtung der geschichtlichen Entwickelung der Kirche als unumstösslich ergeben. Wenn man erwägt, wie er civ. Dei XXII, 5. c. 7. c. 8. als das grösseste Wunder die allgemeine Ausbreitung der Kirche bezeichnet, wie er von der über den Erdball ausgedehnten Herrschaft der Kirche so überwältigt ist, dass er immer wieder dieses factum als den Hauptbeweis für die Aechtheit und Güte der katholischen Kirche den Donatisten entgegenstellt, wie sollte er unter dem Eindrucke der Kirche, welche den römischen Weltstaat erobert und christianisirt hatte, auf die erscheinende Kirche Verzicht leisten? Diese Thatsache der Ausbreitung der Kirche hat auf Aug. einen solchen Eindruck gemacht, dass er schon darum die erscheinende Kirche für die wahre zu halten geneigt war, weil sie die katholische sei. Er wird nicht müde, immer wieder diesen an sich leicht verständlichen Gedanken zu wiederholen [1]). c. lit. Pet. II, 38: Et ego Graecae linguae perparum assecutus sum et prope nihil; non tamen impudenter dico, me nosse ὅλον non esse unum, sed totum et καθ' ὅλον secundum totum. Unde catholica nomen accepit, dicente ipso Domino ..... eritis mihi testes in Jerusalem et in totam Judaeam et Samariam et usque in totam terram. Ecce unde Catholica vocatur. Sed ita clausis oculis offenditis in montem, qui ex parvo lapide ..... crevit et implevit universam terram, ut nobis dicatis, quod in partem cesserimus et in toto non simus, quorum communio universo orbe diffunditur. Dass Aug. auf die Ausbreitung der Kirche ein so grosses Gewicht legt, erklärt sich nur, wenn man bedenkt, wie für ihn das Ganze gegenüber dem Einzelnen in den Vordergrund tritt. So sagt er den Donatisten, sie in Africa

1) c. lit. Pet. II, 13. Unit. eccl. c. 9. c. 16. c. 17.

seien die verschwindende Minderheit gegen die ganze Kirche. Die ganze Kirche als geschlossene Einheit sieht er realisirt in ihrer Ausbreitung. Das Ganze ist wirklich jetzt erschienen, da der Erdkreis von der Kirche erfüllt ist. Was können diesem Ganzen, diesem Einen grossen Körper einzelne Unheilige schaden? Gegen ein solches Ganze ist der Einzelne eine verschwindende Grösse. Von hier aus gestaltet sich für ihn der Begriff der Heiligkeit der Kirche um. Die Kirche ist nicht darum göttlich, nicht darum heilig, weil alle ihre einzelnen Glieder heilig sind. Sie ist heilig als Einheit, als Ganzes und die Einzelnen können das Ganze nicht verunreinigen. Eben darum, weil er auf das Ganze, die Einheit das Hauptgewicht legt, damit erscheinende und wahre Kirche sich decken, ist ihm die Donatisten-Spaltung in der innersten Seele zuwider, darum beurtheilt er ein Schisma noch weit schlimmer wie die Härese. Die Gemeinschaft ist heilig und deshalb redet er von der erscheinenden Kirche immer wieder als von der pia mater, von der sponsa sine macula et ruga [1]), als von der unica columba, der sancta ecclesia Bapt. VI, 2. III, 17. 18. Jeder hat seine sarcina zu tragen, wird häufig von ihm in dem Sinn wiederholt, dass das Unheilige des Einzelnen weder einen Anderen noch das Ganze unheilig machen kann. c. lit. Pet. II, 23: Unusquisque nostrum proprium onus portabit et a tri-

1) Aug. sagt zwar Retr. II, 18, dass die Bezeichnung ecclesia sine macula et ruga sich auf die zukünftige Kirche beziehe. Allein so gewiss er in Bezug auf die Heiligkeit der Personen eine Unvollkommenheit der irdischen Kirche anerkennt, so einseitig würde es sein, wenn man mit *A. Roux*, Dissertatio de Aurelio Augustino adversario Donatistarum S. 62. 63. cfr. S. 104 sagen würde, dass Aug. bei diesem Begriffe von der Heiligkeit der Kirche stehen bleibe, nach dem sie durch die in ihr seienden heiligen Personen heilig ist. Es ist richtig, wenn *Roux* S. 63 ff. die Katholicität und Apostolicität als Merkmale der wahren Kirche angiebt; aber die Heiligkeit hat Aug. auch nicht nur auf die zukünftige Kirche bezogen. Denn er kennt noch eine andere als persönliche Heiligkeit.

tico paleam ventilabrum ultimum separabit. Giebt also Aug. hinsichtlich der Heiligkeit aller in der Kirche befindlichen Personen zu, dass man ein corpus permixtum und verum unterscheiden könne, wenn man die Kirche als die Gemeinschaft der Prädestinirten definirt, so giebt es doch für ihn noch eine andere Definition der Kirche, welche von den einzelnen Personen absieht. Er will eine heilige erscheinende Kirche. Zu einer heiligen erscheinenden Kirche kommt man aber nur, wenn man von den einzelnen Personen absieht, wenn man seinen Blick auf das Ganze richtet, für die erscheinende Kirche ist jener Unterschied zwischen dem corpus verum und permixtum untergeordneter Art, weil da die Kirche nicht als Gemeinschaft der Prädestinirten gefasst werden kann. Vielmehr hat man auf das Ganze als Ganzes zu sehen, und so haben die einzelnen Unreinen Nichts zu bedeuten. c. lit. Pet. II, 23. c. 26. I, 22. III, 35—37: alienis peccatis *non maculatur ecclesia*, quae secundum fidelissimas prophetias toto terrarum orbe dilatata finem saeculi tanquam litus expectat, quo perducta careat piscibus malis, cum quibus intra eadem dominica retia, quamdiu separari ab iis impatienter non debuit, naturae incommoditas ferri potuit *innocenter*.

Allein sowohl die Einheit der Kirche als auch ihre Heiligkeit konnte nicht bloss in abstracto behauptet werden, wenn Aug. die Donatisten überwinden wollte. Die Einheit als erscheinende kann natürlich nur in einer einheitlichen Organisation sich darthun. Was aber die Heiligkeit angeht, so behauptete Aug. zwar, wie wir gesehen haben, dass die Kirche als solche den Geist in seinen höchsten Wirkungen allein besitze. Aber da frug sich immer, wo der Geist in concreto sei. Würde Aug. gesagt haben, er sei in den einzelnen Gliedern der Kirche, so würden die Donatisten ihm mit Recht ein Uebergehen zu ihrem Standpunkt vorgeworfen haben. Denn sollte sich die Heiligkeit in den einzelnen Personen zeigen, so

waren die Donatisten unter Voraussetzung der Identität der wahren und der erscheinenden Kirche im Rechte. Sollte der erscheinenden Kirche als solcher, abgesehen von den Personen, Heiligkeit zugeschrieben werden, so blieb nur übrig, dass diese Heiligkeit in den dem Ganzen angehörenden Institutionen gesucht wurde. Vor Allem mussten, wenn das Ganze heilig sein sollte, die Vertreter des Ganzen eine gewisse Heiligkeit bekommen. Und so sehen wir, wie das Betonen der Einheit sowie der Heiligkeit der erscheinenden Kirche als ganzer dazu führen musste, das Hauptgewicht auf die organisirte Vertretung des Ganzen zu legen. Und zwar konnte die dieser Vertretung vindicirte Heiligkeit keine persönliche sein, weil sonst wieder in kleinerem Umkreise, nemlich für die Vertreter des Ganzen, der Donatistische Gedanke wäre acceptirt worden. Aug. macht in diesem Gedankenzusammenhang einen Fortschritt gegenüber dem Cyprian, insofern sein Standpunkt ein klarer ist; denn während Cyprian noch Beides für die Gültigkeit der Ordination verlangt hatte, die objective Geltung des Sacramentes und die persönliche Heiligkeit [1]), so vertheilten sich nach ihm die Rollen so, dass die Donatisten nur die persönliche Heiligkeit, Aug. dagegen die Gültigkeit der Ordination abgesehen von der persönlichen Beschaffenheit des Gebenden oder Empfangenden geltend macht und die durch die Ordination gegebene Heilig-

1) Cfr. Cypr. ep. 68 ad plebem et clerum in Hispania de Basilide et Martiale. Ep. 76 ad Magnum. S. 155. Ep. 52 ad Antonianum S. 68. S. 74. Ep. 72 ad Stephanum S. 128. Addimus, ... si qui presbyteri aut diaconi, qui vel in ecclesia catholica prius ordinati fuerint et postmodum perfidi et rebelles contra ecclesiam steterint vel apud haereticos a pseudoepiscopis . . . . . profana ordinatione promoti sint, eos hac conditione suscipi, cum revertuntur, ut communicent laici, ... nec debere eos revertentes . . ordinationis et honoris arma retinere. Oportet enim sacerdotes . . . integros et immaculatos esse. Concil. Carthagin. S. 330: Novatus a Thamugade: omnes schismaticos et haereticos, qui ad ecclesiam conversi sunt, baptizari, sed et eos, qui ordinati videbantur, inter laicos recipi.

keit als eine sacramentale, unpersönliche, dingliche ansah. Das Sacrament des ordo ist Sacrament der Kirche, des Ganzen und verleiht unbedingt einen eigenthümlichen Charakter, durch welchen sich der Priester von dem Laien für immer unterscheidet, weil dieser Charakter der einer unverlierbaren, nicht ethischen, aber dinglichen Heiligkeit ist. Bapt. I, 1: Sicut baptizatus si ab unitate recesserit sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. c. Epist. Parm. II, c. 13, § 28: Utrumque sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in Catholica utrumque non licet iterari. Wenn Aug. Bapt. III, c. 16 sagt: manus impositio non sicut baptismus repeti non potest: quid est enim aliud nisi oratio super hominem, so hat diese Stelle in keiner Weise Bezug auf die Ordination, indem er besonders betont, dass die Priester das sacramentum ordinationis gerunt et ideo iis manus inter laicos non imponitur für den Fall, dass sie von dem Abfall von der Kirche zurückkehren. Bapt. I, 1. De bono conjug. c. 24 wird gesagt, das Sacrament der Ehe sei so unauflöslich, quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet in illis ordinatis sacramentum ordinationis et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente. So hat also Aug. den Clerus zu einem objectiv heiligen, von den Laien unterschiedenen Stande erhoben. Wenn man nun bedenkt, wie sehr er den Einzelnen von dem Ganzen in seinem Verkehre mit Gott abhängig sein lässt, und die Vertretung des Ganzen in diesem objectiv heiligen Priesterstande sieht, was liegt näher als dass dieser Priesterschaft wieder die Mittlerstellung zwischen Gott und dem Menschen übertragen wird? Principiell hat Aug. diesen Schritt gethan und ist deshalb insoweit der Begründer der römischen Kirche.

Freilich spricht er neben dieser Anschauung auch wieder die Idee des allgemeinen Priesterthums aus, was mit der mystischen Seite seiner Lehre zusammenhängt, sofern nach seiner Gnadenlehre unmittelbar in dem Einzelnen Gott wirken soll. civ. Dei XX, 10: Erunt sacerdotes Dei .....: non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui *proprie* jam vocantur in ecclesia sacerdotes: sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. Allein auch die römische Kirche, ja nicht einmal die Gesetzesreligion des Judenthums leugnet, dass das ganze Volk ein priesterliches sein solle; daneben aber sind eben namentlich für das praktische Leben die Priester doch die Mittler. Auch diese Stelle schliesst nicht aus, dass man durch Vermittelung der Kirche — und dann natürlich auch, wenigstens im praktischen Leben durch Vermittelung ihrer Vertreter — an diesem sacerdotium Christi Theil habe. Fragen wir, wie im Praktischen sich die Rechte der Priester nach Aug. gestalten, so sieht er nicht etwa die Gemeinde, sondern die Priester als die an, welche ursprünglich das Recht haben die Sacramente zu verwalten. Die Gnadenmittel, ohne welche kein Mensch selig werden kann, sind in die Hände der Priester gelegt. Die Ordination ist das sacramentum dandi baptismi. So ausschliesslich sieht er die Priesterschaft als die Besitzerin der Sacramente an, dass er sich nicht scheut zu sagen c. ep. Parm. II, c. 13, § 29: Wenn ein Laie taufe, si *necessitas* urgeat, aut nullum aut *veniale delictum* est. Ebenso gehört dem Priester ausschliesslich das Recht zu, die höchste gottesdienstliche Handlung des sacrificium bei dem Abendmahl zu vollziehen, Serm. 227: Sequitur episcopus vel presbyter, qui offert. Serm. 137, § 8: Nos offerimus sacrificium: vobis non licet. Mit einem Worte, Aug. tendirt dahin, einen objectiv sacramental-heiligen Stand zu schaffen, um die Heiligkeit der erscheinenden Kirche sicher verbürgt zu haben, wie sich das auch

an der Erfindung des character indelebilis für die Taufe wiederholt. Es ist freilich wahr, wie *Schmidt* mit Recht hervorhebt [1]: bei Aug. ist der Priester noch nicht judex, da er noch kein Sacrament der Busse kennt; aber doch ist die Sündenvergebung an die äussere Kirchengemeinschaft geknüpft. Für die Wirksamkeit des Sacramentes will Aug. absolut nichts von der intentio des Priesters wissen; von dem gebenden Subject als Subject soll die Wirksamkeit unabhängig sein. Aber doch ist die heilsame Wirksamkeit an die Kirche gebunden, deren Vertreter der Priester ist, wenn Aug. auch gerade im Gegensatz zum Donatismus aller Abhängigkeit des Sacramentes von den Subjecten als solchen gram war. Da der Geist Gottes nur in der Kirche heilbringende Wirksamkeit übt und die Kirche in dem Priesterstande ihre Vertretung findet, so ist die Bahn betreten, auf welcher man dahin kommen muss, dass der Priester kraft seiner sacramentalen Heiligkeit im Besitze des Geistes ist und darum Vermittler zwischen den übrigen Christen und Gott wird. Man könnte freilich die Auffassung des Priesters als des Vermittlers zwischen Gott und den Einzelnen von derjenigen, nach welcher er Stellvertreter Gottes ist, unterscheiden wollen, sofern in der letzteren Vorstellung Gott mehr in den Hintergrund tritt, der Deismus vollendeter ist als in der ersteren, nach welcher Gott sich des Priesters als Werkzeuges für seine Thätigkeit bedient. Allein je mehr die Mittlerschaft des Priesters als eine bleibende angesehen wird, um so mehr wird den Einzelnen der directe Zugang zu Gott abgeschnitten, um so mehr vertritt also für den Einzelnen der Priester die Stelle Gottes. Ebenso je mehr der Priester die Mittlerstellung einnimmt, um so mehr muss Gott auf ihn die Wirksamkeit seines Geistes beschränken, um so mehr erscheint er im ausschliesslichen Besitze des Geistes, ist der göttliche Geist an ihn gebunden, um so mehr also wird er für die Anderen

1) a. a. O. S. 232.

Gottes Stellvertreter. Es erhellt auch, dass der Deismus in dem Maasse zunimmt, als der Umfang der göttlichen Wirksamkeit eingeengt wird. So gewiss es also noch verschiedene Grade innerhalb der Vorstellung von dem Priester als dem Vermittler zwischen Gott und den Einzelnen giebt, sowenig können wir zugeben, dass zwischen jener Vorstellung des Priesters als Mittlers und der als Stellvertreters Gottes ein anderer als gradueller Unterschied ist. Aug. hat, indem er in seiner Lehre von der Kirche zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche in die Mitte schiebt und als die Vertreter der Kirche die sacramental-heiligen Priester ansieht, die also zwischen Gott und den Einzelnen vermitteln, principiell die römische Vorstellung von dem Priester begründet, wenn er sie, wie gesagt, auch noch nicht nach allen Seiten bis zur letzten Consequenz durchgeführt hat [1]).

---

1) Abgesehen von jener Feststellung der ordinatio, welche einen character indelebilis verleiht, und welche unabhängig von der Heiligkeit des Gebenden und Empfangenden wirkt, hatte Cyprian dem Aug. gewaltig in Bezug auf seine Theorie von der Mittlerschaft der Priester vorgearbeitet: Ep. 69 ad Florentium Pupianum S. 123: Illi sunt ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse . . . quando ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit . . . sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Ep. 55 ad Cornelium S. 82: Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec *unus* in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex *vice Christi* cogitatur, cui si secundum magisteria divina obtemperaret fraternitas universa, nemo adversus sacerdotum collegium quicquam moveret. Der Fortschritt Aug.'s ist hier nur der, dass er den Gedanken der zwischen Gott und Menschen vermittelnden Priesterschaft dadurch befestigt, dass der Priesterstand durch den sacramental-heiligen Charakter, den der ordo verleiht, von allem Wechsel der Personen und aller persönlichen Beschaffenheit unabhängig festgestellt wird, während Cyprian die Gültigkeit der Ordination von der persönlichen Heiligkeit des Gebenden und Empfangenden abhängig macht.

Fassen wir Aug.'s Ansicht zusammen[1]): Aug.'s Kirchen-

1) Dass Aug.'s Lehre von den Sacramenten und von der Kirche ihre Vorgänger gehabt habe, zeigt auch vor Allem sein älterer Zeitgenosse Optatus v. Mileve, welcher in seinen sechs Büchern gegen Parmenian schon um 370 (cfr. *Optatus*, de Schismate Donatistarum adv. Parm. ed. Du Pin, Paris 1700. Praefatio I.) ähnliche Sätze ausgesprochen hat, und Aug. ist sich seiner Uebereinstimmung mit diesem Bischof auch bewusst. Unit. eccl. § 50. Epist. Parm. I, 3. § 5. Wir finden bei *Optatus* wenigstens ansatzweise denselben doppelten Kirchenbegriff, den Aug. nach beiden Seiten ausbildet. Optatus giebt zu, dass die Kirche auf Erden unheilige Glieder habe und erst in der Vollendung die Spreu von dem Weizen geschieden worden. De schism. Donat. II, c. 20: non dixit: sancti estis, sed sancti eritis. VII, c. 2. Es sei nicht die Aufgabe des Bischofs zu richten; das thue Gott am Endgerichte. So will Optatus, dass man auch mit den Unreinen die Gemeinschaft nicht zerreissen solle, dass also auch Unreine in der Kirche seien. Freilich hat Aug. diesen Gedanken dann weiter verfolgt und mit Hülfe seiner Prädestinationslehre einen Kirchenbegriff aufgestellt, der den klaren Unterschied zwischen corpus verum und corpus permixtum ermöglichte. Optatus ist aber ebenso der Vorläufer Aug.'s in Bezug auf den zweiten Kirchenbegriff: auch er hat den Satz, wie Cyprian schon ihn hatte: extra ecclesiam nulla salus. Den Häretikern spricht er die salus jedenfalls ab, De schism. Donat. I, c. 11. c. 12, den Schismatikern aber nicht minder, da er das Schisma mit den schwersten Sünden vergleicht. Schism. Don. III, c. 7. Es kommt auch ihm vor Allem auf die Einheit der Kirche an, auf die Eine über den Erdkreis verbreitete katholische Kirche, der gegenüber die Donatisten im Winkel Afrika's nichts vermögen. III, c. 4: Nam aestimo vos non negare, unitatem summum bonum esse. II, 1. c. 5. c. 11: concedite Deo ut hortus ejus sit longe lateque diffusus. Quid illi negatis Orientis et Septentrionis etiam Occidentis provinciarum omnium et innumerabilium insularum populos Christianos? contra quos vos soli pauci rebelles estis (cfr. III, c. 2). In Bezug auf die äussere Einheit geht er insofern sogar über Aug. hinaus, als er auf die cathedra Petri grosses Gewicht legt. (De sch. Don. II, c. 3, c. 2: Ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram (Petri), alteram collocaret.) Wie Aug. hebt er die caritas als das Band dieser äusseren Einheit hervor: Bono unitatis sepelienda esse peccata . . . quod Paulus dicat caritatem posse obstruere multitudinem peccatorum. L. VII, c. 3. Diese Eine katholische Kirche soll sich als die heilige, als die wahre kennzeichnen durch ihre heiligen Anstalten. De Sch. Don. II, 1: ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur non

begriff ist ein gespaltener. Einerseits ist ihm die Kirche die

de superbia personarum ponderatur. So ist also auch schon für Optatus die Kirche Eine anstaltlich heilige katholische Kirche. Was die Sacramente angeht, so behauptet er mit Aug. ihre objective Gültigkeit, die Unabhängigkeit derselben von dem Gebenden, in den Sacramenten ist Gott wirksam. Schism. Don. V, c. 4: sacramenta per se esse sancta, non per homines. c. 6. c. 7. So erkennt er, wie Aug., an, dass die Schismatiker die Sacramente auch haben. I, c. 12. Es entsteht dann natürlich die Frage, wie die Sacramente Sacramente der Kirche sein können, da doch die Kirche durch sie ihre Heiligkeit haben soll, wenn die Schismatiker sie auch haben. In Bezug auf die Taufe behauptet Optatus jedenfalls auch schon V, c. 1: Pro utrisque illud est quod et nobis et vobis commune est; ideo et vobis, *quia ex nobis existis.* Es ist also das Sacrament aus der Kirche von den Schismatikern mitgenommen.

In all diesen Punkten ist Aug. in des Optatus Fusstapfen getreten. Nur ist er in Bezug auf die Gültigkeit der Taufe consequenter verfahren. Er lässt dieselbe auch unabhängig von dem Empfangenden sein, während Optatus zwar die Gültigkeit der Taufe festhalten will, da er die Wiedertaufe meidet, aber die Wirksamkeit und damit auch die Gültigkeit des Sacramentes — denn ein anderes Zeichen für seine Gültigkeit kennt er nicht als seine heilsame Wirksamkeit — von dem Empfangenden und seinem Glauben abhängen lässt. L. V, c. 4. c. 8. Aug. unterscheidet signum und gratia und vermag nun auch von der gratia noch eine objective Wirkung, nemlich den character indelebilis zu unterscheiden. So wird durch eine Wirkung die Gültigkeit gewährleistet und der Gedanke der sacramentalen Heiligkeit erst vollendet. In Bezug auf die Ordination ist Optatus auch von dem Gedanken des character indelebilis nicht mehr weit entfernt, wenn er sagt, dass die Priester opere Dei durch ihre Ordination perfecti erant, L. II, c. 21, wenn er sagt, Gott wolle (c. 23) non debere contingi oleum etiam in peccatore, er wolle nicht auferre, quod dederat. c. 25: Oleum suum defendit Deus: quia si peccatum est hominis, unctio est tamen divinitatis. Indes hat Aug. erst den bestimmten praktischen Ausdruck gefunden in dem character indelebilis. Das Abendmahl als Opfer aufzufassen war gewöhnlich zur Zeit Aug.'s; es findet sich auch dies bei Optatus. Nur hat diese Lehre Aug. sehr modificirt, indem er das corpus Christi lediglich als die Kirche auffasst, während Optatus allgemeiner davon redet, dass pro ecclesia das sacrificium von dem Priester dargebracht werde, II, c. 12. Wenn so auch die Hauptzüge der Anschauung Aug.'s schon bei Optatus sich finden, so ist doch die Ausführung Aug.'s eine viel eingehendere und durch seine Gesammtanschauung begründete, was namentlich in Bezug auf das Verhältniss der

Gemeinschaft der Prädestinirten; da wird denn ein corpus verum und permixtum unterschieden[1]), da wird die Vollendung der Kirche darin gesehen, dass sie einst eine Gemeinschaft der Heiligen werde. Andrerseits ist die Kirche als Ganzes, als Einheit von Aug. betrachtet, die einzelnen Personen treten zurück; die erscheinende Kirche deckt sich mit der wahren, indem die zwei Merkmale der Katholicität und Heiligkeit ihr zukommen. Der das Ganze in seiner katholischen Einheit in Concilien und apostolischer Succession repräsentirende sacramental-heilige Priesterstand, welcher die theilweise ebenfalls

---

Kirche zum Staate sich zeigt, wo Optatus noch den Staat der Kirche überzuordnen geneigt ist: Non res publica in ecclesia sed ecclesia in republica; die sponsa kommt vom Libanon, d. h. von dem imperium Romanum. Ueber dem Kaiser steht nur Gott: III, c. 3. Wir werden sehen, wie Aug. sich zu dem Staate stellt, wie er die Kirche als die Inhaberin des göttlichen Geistes, welche alle sittlichen Sphären erst heiligt, anzusehen geneigt ist. Bei Optatus sind die einzelnen Punkte nicht zu einer Gesammtanschauung durchgebildet. Aug. erst hat die beiden widersprechenden Kirchenbegriffe in grossartigem Zusammenhange und jeden in seinen Consequenzen durchdacht. S. d. f. Text.

1) Es ist zwar von Aug. dem Vorwurf der Donatisten, dass er die Kirche in zwei Kirchen spalte, in eine reine, die am Ende erst wirklich wird, und eine gemischte, begegnet worden. Doctr. christ. III, c. 32. Die Kirche ist Eine, welche jetzt ist und welche einst sein wird. Es sind zwei Entwickelungsphasen der Einen Kirche. brevic. coll. cum Donat. tertii Diei c. 10, § 19 u. 20. Allein Aug. hat damit doch nicht gezeigt, dass sein Kirchenbegriff nicht ein gespaltener sei. Hätte er zugegeben, die irdische Kirche decke sich nicht mit der wahren, so würde er allerdings gegen die Donatisten mit Recht haben geltend machen können, die Eine Kirche, bevor sie an das Ziel käme, sei eine permixta. Aber wenn er dieses corpus permixtum selbst wieder für die „heilige" Kirche ansieht, so hebt er eben damit jenen Unterschied der Entwickelung auf, sieht ihn als unwesentlich an und legt nun einen andern Kirchenbegriff zu Grunde als den, auf welchem jene Unterscheidung beruhte. Ist die Kirche Gemeinschaft der Prädestinirten, so ist jene Unterscheidung richtig und führt nicht auf zwei Kirchen, sondern nur auf zwei Entwickelungsstufen der Einen Kirche. Aber Aug. bleibt nicht bei diesem Kirchenbegriffe stehen.

einen sacramentalen Charakter verleihenden Sacramente verwaltet, giebt der Kirche zugleich die objective Heiligkeit. Einerseits acceptirt Aug. die Seite des Donatistischen Kirchenbegriffes, nach welcher die Kirche Gemeinschaft der Heiligen ist und seine Opposition gegen die Donatisten besteht dann darin zu zeigen, dass auf Erden sich dieser Begriff der Kirche nicht völlig realisire, also zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu unterscheiden sei. Andrerseits lässt er diesen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen fallen, verwerthet die angegebene Unterscheidung nicht und erklärt die auf Erden bestehende Kirche mit den Donatisten als eine heilige und vollkommene. Sein Gegensatz gegen die Donatisten besteht dann darin, dass er die Kirche nicht als durch heilige Personen, sondern durch heilige Anstalten heilige ansieht. Einerseits schwebt die Gemeinschaft der Prädestinirten als ewige Grösse unhistorisch in der Luft. Denn sobald es sich um die wirkliche irdische Kirche handelt, wird das, was aus diesem Kirchenbegriff folgen sollte, die Unterscheidung des corpus verum und permixtum als unbedeutend bei Seite geschoben. Andrerseits ist die historische Kirche als eine sacramental-heilige Anstalt betrachtet. Beides ist nicht geeint. Ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft der Prädestinirten, so ist durch einen solchen Kirchenbegriff das unmittelbare Verhältniss des Einzelnen zu Gott nicht aus-, sondern eingeschlossen, wie wir auch sehen werden, dass Aug. in der Vollendung keineswegs die Gemeinschaft des Einzelnen mit Gott bleibend nur durch die Kirche vermittelt sein lässt. Erinnert man sich freilich dessen, dass die Prädestination eigentlich schon das Wesentliche enthalte (futura jam fecit), so droht die Gemeinschaft der Prädestinirten die historische Erscheinung der Kirche überflüssig zu machen. Wozu soll der Einzelne noch auf historische Weise durch das Wort gerufen oder durch ein Sacrament der Kirche einverleibt werden, da er ihr factisch schon angehört?

Alles, was der Realisation der Prädestination dient, ist von dieser Seite angesehen lediglich ein in die Erscheinung Treten des längst Feststehenden. Man wird sagen müssen, sofern Aug. die Kirche als die Gemeinschaft der Prädestinirten betrachtet, sieht er sie mehr von ihrer ewigen unveränderlichen, von historischer Realisirung abgewendeten Seite. Blickt man dagegen auf die reale Entwickelung, so tritt hier die Selbstständigkeit der historischen Kirche wieder auffallend in den Vordergrund. Sie ist im Besitz des Geistes; der Einzelne ist von ihr in seinem Verkehr mit Gott schlechthin abhängig; sie ist die Vermittlerin zwischen Gott und dem Einzelnen. Wenn so an die Kirche der Geist Gottes gebunden ist und nur in ihr der Einzelne mit Gott in Berührung kommt, so ist damit nicht etwa nur insofern ein Deismus gegeben, als der Einzelne Gotte ferne steht, sondern auch insofern als die Kirche den Geist in Besitz hat und über ihn zu verfügen scheint, Gott also gleichsam an die Kirche seinen Geist abgetreten hat. Zeigt also der erste Kirchenbegriff die Neigung Aug.'s, die historische Entwickelung als gleichgültig zu betrachten, also einen akosmistischen Zug, so zeigt der historische Kirchenbegriff eine deistische Richtung. Wir finden hier denselben Widerspruch, der uns schon oft begegnet ist, zwischen einer akosmistischen und einer deistischen Neigung. Dieser Widerspruch tritt hier besonders scharf hervor, weil Aug. die Kirche nach ihrer ewigen Bedeutung in der Gemeinschaft der Prädestinirten, also in der Gemeinschaft einzelner mit Gott in Gemeinschaft stehender Erwählter, nach ihrer historischen Bedeutung in der sacramental-heiligen Anstalt sieht, welche zwischen den Einzelnen und Gott bleibende Vermittlerin ist. Man wird übrigens sagen müssen, dass der deistische Kirchenbegriff bei Aug. weit in den Vordergrund tritt, da er für die in der Gegenwart bestehende Kirche gilt.

Vergleichen wir diese Anschauung von der Kirche mit der Lehre Aug.'s, sofern sie die in dem Einzelnen wirkende Gnade

beschreibt, so können wir zwar sagen, dass der Widerspruch, welcher sich in der Gnadenlehre zwischen der gesetzlichen Anschauung und der Lehre von der unmittelbaren inneren Wirkung der Gnade fand, dem in der Lehre von der Kirche sich zeigenden parallel ist, sofern in einer Kirche, welche als die Gemeinschaft der Prädestinirten beschrieben wird, jene unmittelbare innere Inspiration der Gnade in den Einzelnen [1]) denkbar ist, während die deistische Kirche mehr dem gesetzlichen Zuge der Gnadenlehre [2]) entspricht, sofern sie die dem Einzelnen im Namen Gottes gegenüberstehende Auctorität ist.

Allein wir haben gesehen [3]), dass in der Gnadenlehre die unmittelbare göttliche Thätigkeit bei Aug. vorwiegt, indes in der Lehre von der Kirche der deistische Kirchenbegriff in den Vordergrund tritt. Blickt Aug. auf den Einzelnen, so erscheint ihm derselbe mehr als ein Werkzeug in der Hand Gottes, als ein Gefäss der göttlichen Thätigkeit und die Selbstständigkeit tritt in den Hintergrund. Hier macht sich die akosmistische Neigung geltend. Blickt Aug. hingegen auf die Kirche, so ist es sehr natürlich, dass ihm hier mehr ihre historische Grösse in die Augen fällt, und demgemäss jene deistische Anschauung in den Vordergrund tritt. Wenn also auch, wie gezeigt wurde, bei der Betrachtung des Einzelnen die falsche Selbstständigkeit und bei der Betrachtung des Ganzen ein akosmistischer Zug hervortritt, soweit der Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten dem Historischen fremd bleibt, so ist doch bei der Betrachtung des Einzelnen das Vorwiegende die Allwirksamkeit Gottes in ihm und bei der Betrachtung des Ganzen die Selbstständigkeit desselben.

So droht hier ein neuer Widerspruch, indem einerseits unmittelbar Gott den Einzelnen inspirirt, andrerseits die Wirksamkeit Gottes in dem Einzelnen eine durch die Kirche vermittelte ist, es ist ein Widerspruch zwischen einer pantheistisch

1) Vgl. S. 192. 197. 2) Vgl. S. 194. 201. 209. 3) S. 223.

gefärbten Mystik und einem kirchlichen Deismus. Man könnte, um diesen Widerspruch zu heben, sagen, dass der in der Kirche waltende göttliche Geist oder Christi Geist [1]) den Einzelnen unmittelbar beseele. Allein je unmittelbarer die Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist ist, desto mehr tritt die Kirche, sofern sie zwischen Gott und dem Menschen vermitteln soll, zurück. Soll es einen Sinn haben, dass die erscheinende Kirche dauernd Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen ist, so muss sich ihre Mittlerschaft auch geltend machen. Findet aber eine unmittelbare Berührung zwischen unserem und Gottes Geist statt, so hört eben damit die Vermittelung der Kirche auf. Die urkräftige, gewaltige Mystik, wie sie in den Confessionen und Predigten öfter hervorbricht, lässt ihn häufig alle Vermittelungen, welche zwischen ihm und Gott sein sollen, vergessen. Beides lebt in Aug. neben einander, kirchlicher Deismus und der frische Geist einer jugendlichen Mystik. Beides gieng durch das ganze Mittelalter neben einander her. Beides lässt sich, soweit es im Widerspruch mit einander steht, auf den Grundwiderspruch zwischen falscher Selbstständigkeit und falscher Abhängigkeit der Creatur zurückführen, indem bei dem Einzelnen die Abhängigkeit, bei dem Ganzen die Selbstständigkeit vorwiegt [2]), weil die Einheit von Beidem noch nicht gefunden ist, wie wir in der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung sahen. Spezieller aber können wir hier noch hinzusetzen: Aug. hat, weil er die Ethik in den Hintergrund treten lässt, wie in dem Gottesbegriff, so in dem Verhältniss der Creatur zu Gott die Persönlichkeit unterschätzt. Das ist der gemeinsame Fehler in der Mystik wie in der deistischen kirchlichen Richtung. In seiner Mystik droht sie von der Harmonie des göttlichen Waltens im Inneren erdrückt zu werden; in dem kirchlichen Deismus geräth sie in eine falsche Abhängigkeit vom Ganzen.

Diese beiden Kirchenbegriffe treten in ein noch helleres

1) cfr. S. 235. Die mystische Einheit mit dem caput durch das corpus.

2) S. 45.

Licht, wenn wir das Verhältniss der Kirche zum Staat und die Lehre von den letzten Dingen noch betrachten. Es liegt uns zunächst ob, das Verhältniss der Kirche zum Staat nach Augustinischer Vorstellung darzustellen; indes beschränken wir uns hier auf seine Theorie über diese Materie.

d. Das Verhältniss von Staat und Kirche.

Den Staat beschreibt Aug. ganz im Allgemeinen als hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata. civ. XV, 8. Epist. 138, § 10: Quid est enim res publica nisi res populi? res ergo communis, res utique civitatis. Quid est autem civitas nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae. Der Zweck dieser societas ist auf die terrena felicitas gerichtet, das irdische Dasein der Menschen als ein harmonisches und glückliches zu gestalten. Im Gegensatz zu der civitas Dei ist sie non peregrinans in hoc mundo sed in ejus temporali pace ac felicitate quiescens. civ. XV, 17. Die Glückseligkeit wird durch die pax erreicht, welcher selbst die Kriege dienen. Wenn so die civitas terrena die Aufgabe hat, die terrena felicitas herzustellen, so erkennt Aug. an, dass sie damit für ein Gut Sorge trage, wenn auch für ein vergängliches. civ. XV, 4. Auf Erden kann aber diese pax terrena Niemand entbehren. Deshalb verlangt Aug., dass nicht nur der Einzelne, sondern ebenso die Familie, das Haus als die Grundlage und der Anfang des Staates, wie es civ. XIX, 15. 16 den Staat im Kleinen darstellt, auch die Abhängigkeit von dem Staat anerkenne: Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat, quibus domum suam sic regat, ut sit paci accommodata civitatis. Und das ist seiner Meinung nach nicht anders mit den Christen. Denn den Christen und Nichtchristen ist das irdische Leben, also auch die terrena pax gemeinsam: idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus, civ. XIX, 17, auch die civitas Dei auf Erden bedarf

der pax, welche der Staat giebt. Civitas caelestis vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, jam promissione redemptionis et dono spiritali tanquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur *in rebus ad eam pertinentibus* inter civitatem utramque concordia. Also auch die Christen nehmen keinen Anstand dem Staate zu gehorchen, ja für den Staat zu beten. civ. XIX, 26. Dabei betont Aug. ausdrücklich, dass in dieser Hinsicht den verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Nationen Rechnung zu tragen sei, dass die civitas Dei nicht das nationale Leben untergraben, sondern vielmehr als berechtigt anzuerkennen habe und den verschiedenen Sitten der verschiedenen Staaten sich fügen müsse. Freilich müssen wir als Beschränkung hinzufügen, dass Aug. für die Kirche die nationalen Schranken so übersteigen zu müssen meint, dass er dabei auch den Werth der verschiedenen Individualitäten für die Kirche übersieht. Das Eigenthümliche gehört dem Vergänglichen an und hat deshalb auch nur für die terrena pax und felicitas, also nur für den Vertreter dieser felicitas, den Staat Bedeutung. civ. XIX, c. 17: Haec ergo caelestis civitas, dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem non curans quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens nec destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur. So stellen sich also auch die Christen zu dem Staat in das Verhältniss des Gehorsams, so lange der Staat in seiner Sphäre

bleibt, welche nur die terrena pax umfasst, weshalb Aug. ausdrücklich in der obigen Stelle hinzusetzt: si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Die Religion freilich hat der Staat nicht zu bestimmen und in religiösen Dingen hat man ihm auch nicht Folge zu leisten. Aug. lebte in einer Zeit, wo die Erinnerung an die Verfolgungen des römischen Staates noch frisch waren. Häufig beklagt er sich über die Verfolgungswuth des römischen Staates; er sucht in der Schrift de civitate Dei zu zeigen, dass der römische Staat nicht dem Abfall von den Göttern seine Unglücksfälle zu verdanken habe. Wenn so nach Aug. der Staat seine Berechtigung hat und selbst auf Gehorsam Anspruch machen kann, sofern er für die terrena felicitas Sorge zu tragen hat, so liegt doch gerade in dieser Anschauung von dem Staate zugleich, dass der Staat nicht ewig ist, weil er nichts Ewiges an sich vertritt. civ. XV, 4. Er gehört diesem Aeon an. Wenn er auch gut ist, da die Güter, welche er schützt, auch dona Dei (civ. XV, 4) sind, so weist er doch über sich hinaus. Sein Princip hat in sich selbst keinen Halt. Wir haben früher gesehen, dass Aug. die Sünde gerade darin sieht, dass in ihr eine Abkehr von Gott und ein falsches sich Wenden zu der Creatur gegeben ist. Wenn nun der Staat die irdische Glückseligkeit zu dem einzigen Gegenstand seines Strebens macht, so wird er eo ipso sündlich. Wird durch den Staat nur das irdische Glück befördert, so wird er nothwendig zu der civitas Diaboli. Denn dann erstrebt er zwar ein Gut, aber auf schlechte Weise. Auch der Staat bedarf der justitia, um die terrena pax zu erhalten. Justitia kann aber der Staat aus sich nicht haben. Justitia kann nur sein, wo die wahre Gottesverehrung ist. Ein Staat, in welchem die wahre Gottesverehrung nicht ist, ist ohne justitia und solche Staaten sind nichts als magna latrocinia. civ. Dei IV, 4. XIX, 21. c. 23. Will der Staat lediglich auf seinem Princip sich aufbauen, so ist er schon gerichtet. Denn die ter-

rena felicitas um ihrer selbst willen suchen ist Sünde und bringt keine felicitas, sondern miseria: Si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent civitatem, ubi erit victoria in aeterna et summa pace secura, bona ista sic concupiscuntur, ut vel sola esse credantur vel his, quae meliora creduntur, amplius diligantur, necesse est miseria consequatur et quae inerat, augeatur. civ. XV, 4. Wenn die äusseren Güter und die äussere pax zu dem einzigen Ziele gemacht wird, so kann die pax gar nicht erreicht werden. Selbst das, was der Staat erreichen will, wird illusorisch, wenn er bei seinem Principe verharrt. Quoniam non est tale bonum, ut nullas angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando et aut mortiferas aut certe mortales victorias requirendo. Wenn der Staat auf seinem Princip allein beharrt, so wird sein Princip zum Egoismus; der amor sui, die Herrschsucht, die Ruhmgier greifen in ihm Platz. Nur in der civitas Dei ist nicht der amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis; in ihr ist ein gemeinsames Gut, das Alle erfreut, das ex multis unum cor facit; in ihr ist perfecte concors obedientia caritatis. civ. XV, 3. Nur die Liebe bringt Eintracht, Frieden, Glück: und die Liebe ist nur in Gott gegeben.

Von diesem Gesichtspunkte aus beurtheilt Aug. den heidnischen Staat. Ihm allerdings spricht er principiell jede Berechtigung ab; ihn sieht er als der civitas diaboli zugehörig an. Er hat dabei den römischen Staat, soweit er heidnisch war, insbesondere im Auge. Er begann mit Brudermord, ja schon die terrena civitas in älterer Zeit, welche von Gott abgewendet war, ist mit dem Brudermorde des Kain inaugurirt worden, civ. XV, 5. XI, 1. XV, 17, und es ist kein Wunder, dass dieser Staat, der als Selbstzweck die terrena felicitas betrachtete, schliesslich im Abfall von Gott soweit gieng, die felicitas zu seiner Göttin zu erheben. civ. IV, 23: Ita Dea Feli-

citate in loco amplissimo et celsissimo constituta discerent cives, unde omnis boni voti petendum esset auxilium: ac sic ipsa suadente natura aliorum deorum superflua multitudine derelicta coleretur una Felicitas, uni supplicaretur, unius templum frequentaretur a civibus, qui felices esse vellent, quorum esset nemo, qui nollet: atque ita ipsa a se ipsa peteretur, quae ab omnibus petebatur. Freilich spricht sich Aug. oft so verwerfend über die civitas terrena aus, dass man in die Versuchung kommen könnte zu meinen, er halte den Staat überhaupt für ein verwerfliches Institut. civ. Dei XIV, 28: Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemtum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemtum sui. XV, 22. XVIII, 54: Sed aliquando concludamus . . . demonstrantes, quisnam sit duarum civitatum, caelestis atque terrenae ab initio usque in finem permixtarum mortalis excursus. Quarum illa, quae terrena est, fecit sibi, quos voluit . . . falsos deos . . . illa autem, quae caelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit, sed a vero Deo ipsa fit. . . . Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur vel malis pariter affliguntur diversa fide diversa spe diverso amore, donec ultimo judicio separentur. civ. XV, 2: Parit cives terrenae civitatis peccato vitiata natura, caelestis vero civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia. c. 16. Es ist gewiss charakteristisch, dass Aug. die Bezeichnung der terrena civitas in so ungünstigem Sinne anwendet. Er kennt zwei von Anfang an prädestinirte, durch die Geschichte hindurch sich realisirende Staaten, die civitas Dei und die civitas Diaboli. Da nun der die Weltherrschaft besitzende römische Staat ein heidnischer noch bis vor kurzer Zeit gewesen war, so nimmt Aug. keinen Anstand, die civitas terrena überhaupt der civitas Diaboli zuzuschieben. Indes würde man Aug. doch gewiss missverstehen, wenn man daraus den Schluss ziehen wollte[1]), er kenne gar

1) Wir stimmen in dieser Hinsicht mit *Reinkens* „die Geschichtsphilosophie

keinen Staat im Unterschiede von der Kirche, welcher als berechtigt anerkannt werden könnte. Historisch hat es sich nur so gemacht, dass die civitas terrena auch civitas Diaboli geworden ist. Schon in der terrena civitas unterscheidet Aug. zwei Formen, deren Eine hingedeutet habe auf die wahre civitas, womit er offenbar die jüdische Staatseinrichtung meint. civ. XV, 2[1]): Invenimus ergo in terrena civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram caelesti civitati significandae sua praesentia servientem. Man ersieht hieraus wenigstens, dass er die terrena civitas, wenn auch als vergänglich, doch nicht als in jeder Form verwerflich ansieht. Freilich können wir für seinen Staatsbegriff aus dieser Stelle weiter Nichts entnehmen. Fragt man aber, warum der römische Staat zu der civitas diaboli gehöre, so giebt er als Grund dafür an, dass derselbe den Cultus des wahren Gottes verabsäumt habe, und ist geneigt, ihm überhaupt den Namen des Staates respublica abzusprechen[2]). Hingegen hält er den Staat für so wenig sündlich an sich, dass er zugiebt, dass auch Gute ein Reich beherrschen können. civ. IV, 3: Si verus Deus colatur eique sacris, veracibus et bonis moribus serviatur, utile est, ut boni longe lateque regnent. Neque hoc tam ipsis quam illis utile est,

---

des heiligen Aug.“ S. 15 ff. überein, „dass der politische Staatsverband von Gott gewollt sei“ (S. 29), er erkennt ihn als ein Gut an; nur, müssen wir hinzufügen, ist Aug. der Meinung, dass der Staat sündig wird, wenn er die Sorge für die terrena felicitas, sein Princip, nicht Gotte, näher der Gott auf Erden vertretenden Kirche unterordnet.

1) cfr. civ. IV, 34.

2) civ. II, 21. XIX, c. 21. c. 23. Selbst die Römer lobt er zwar wegen ihrer Tugenden, die freilich dem Ruhm gedient haben, und stellt sie den Christen als Beispiel vor, für die civitas aeterna sich anzustrengen: er sieht darin ein Walten göttlicher Gerechtigkeit, dass ihnen irdischer merces für ihre Tugenden gegeben sei. civ. V, 15—18. Aber in diesen Tugenden sieht er doch nicht wirkliche Tugenden. Eine justitia civilis erkennt er nicht als justitia an. civ. XIX, c. 25.

quibus regnant. c. 33: regna terrena et bonis ab illo (Deo) dantur et malis, ne ejus cultores adhuc in provectu animi parvuli haec ab eo munera quasi magnum aliquid concupiscant.

So steht also zweierlei fest: der Staat hat es als solcher mit der terrena felicitas zu thun, die zwar an sich nicht schlecht ist. Wenn er es aber nur mit ihr zu thun hat, verliert er seine Berechtigung. Sein Princip ist nur zu rechtfertigen, wenn zugleich die terrena felicitas in den Dienst des wahren Gottes tritt. Der Begriff des Staates vollendet sich, wenn er, der die terrena felicitas zu besorgen hat, die Machtmittel, welche ihm für die Sorge um die terrena felicitas nothwendig sind, dem Dienste des wahren Gottes weiht. Nur dann kann er von Sünde frei bleiben, die terrena felicitas begründen, die justitia pflegen. Dann allein sind die Christiani imperatores felices, wenn sie suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt. civ. V, 24. Fragt man aber genauer, wie er diesen Dienst Gotte thun könne, so ergiebt sich, da er ja als historische Grösse mit einer historischen Grösse zu thun haben muss, welche den Dienst des wahren Gottes verwirklicht, dass er der Inhaberin des Geistes Gottes, der erscheinenden Kirche, welche die wahre Religion vertritt, seine Dienste zu widmen habe. Nur dann, wenn er der Kirche mit seinen Mitteln zu Gebote steht, kann er als Staat anerkannt werden. Seine Weihe empfängt er durch die Sorge für die wahre Religion, durch den Dienst, den er der Kirche thut. Giebt also Aug. auch zu, dass die Kirche sich in den auf die terrena felicitas bezüglichen Sachen dem Staate fügen müsse, so tritt doch andrerseits die Forderung hervor, dass der Staat der Kirche in Bezug auf die religiösen Angelegenheiten zu dienen habe. Nun kann man zwar nicht sagen, dass, wenn der Staat der Kirche solchen Dienst verweigere, die Kirche darum nach Aug. aufhören dürfe, in Bezug auf die die terrena felicitas angehenden

Dinge dem Staat willfährig zu sein [1]). Denn es bedarf einmal die Kirche auch der irdischen Ordnung, welche durch den Staat gesichert ist. Aber principiell betrachtet, zerstört der Staat sich selbst, wenn er in religiösen Dingen der Kirche den Gehorsam verweigert. Denn die terrena felicitas zu pflegen ist er sittlich nur berechtigt, wenn er dieselbe in den Dienst des wahren Gottes, also der Gott auf Erden vertretenden Kirche stellt.

Es ist nicht zu leugnen, der Staatsbegriff Aug.'s stellt den Staat, wenn er Staat und nicht latrocinium ohne justitia sein will, in Abhängigkeit von der Kirche. Das allein vollkommen Berechtigte ist die civitas Dei, welche in der Kirche vertreten ist. Alles Andere, so auch der Staat kann nur beurtheilt werden nach seinem Verhältniss zu dieser civitas; danach bemisst sich sein Werth. Mag der Staat auch ohne der wahren Gottesverehrung zu dienen, die terrena felicitas besorgen, es wird ihm nicht glücken pax zu stiften; greift er die Religion nicht an, so kann man sich seinen Anordnungen fügen. Greift er sie mit seinen äusseren Machtmitteln an, so hat die Kirche, welche nicht auf Könige ihre Hoffnung setzt (c. lit. Pet. II, § 224), nur Segen davon. Es kann nur ihm schaden oder denen die in ihm herrschen. Malorum regnum magis regnantibus nocet . . . his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi iniquitas propria. Nam justis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis sed virtutis examen. civ. IV, 3. Die Christen sind nicht staatsgefährlich, Ep. 138, § 15, wie die Römer immer gemeint haben; sie fügen sich selbst, soweit es ihrer Religion nicht zuwider ist, in den äusseren Ordnungen einem Staate, der den Dämonen dient, der eigentlich kein Staat mehr ist. Ja sie sind so wenig staatsgefährlich, dass nur durch ihre Religion der Staat ein Staat werden kann. Epist. 138, § 15 wird gesagt, dass die doctrina christiana für den Staat magna salus sei, und § 14 äussert er: Ac per hoc si terrena ista res-

1) Epist. 138, § 11. §. 15.

publica praecepta christiana custodiat et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiaeque pacatam societatem victis facilius consuletur. Mit einem Worte, nur der der Kirche dienende Staat, welcher die wahre Gottesverehrung schützt, entspricht seinem Begriff und vermag in seiner Sphäre etwas Erspriessliches zu leisten. Dass der Staat ein eigenes in sich werthvolles Princip, eine göttliche Idee seinerseits vertrete, erkennt Aug. nicht. Seine Ansicht vom Staate ist nicht weit von dem Satze entfernt, dass er der Mond sei, welcher von der Sonne seinen Glanz empfange.

Die Meinung Aug.'s geht nun aber nicht etwa dahin, wenn der Staat ein christlicher geworden sei, so könne er sich in die Angelegenheiten der Kirche ohne Weiteres einmischen und nach byzantinischer Weise dieselbe regieren. Im Gegentheil, hier regt sich der Gedanke, welcher von den grossen Päpsten des Mittelalters durchgeführt ist, dass der Staat nur im Auftrage der Kirche für die Kirche thätig zu sein hat. Das ist ja von seinem Staatsbegriff aus selbstverständlich. Hat es der Staat wesentlich nur mit der terrena felicitas zu thun, so steht natürlich ihm nicht zu, über die Angelegenheiten der Kirche zu entscheiden; die Kirche ist völlig selbstständig; sie hat den göttlichen Geist und nicht der Staat. So darf also der Staat nur im Auftrag der Kirche mit seinen Machtmitteln in religiöse Angelegenheiten eingreifen. Die Erinnerung an den Apostaten Julian ist dem Gedächtniss der Augustinischen Zeit noch nicht entschwunden. Er schwebt als deutliches Beispiel dafür vor Augen, dass man sich nicht in kirchlichen Dingen von Fürsten abhängig zu machen habe. Man will sich im Abendland, fern von dem Byzantinischen Kaisersitz nicht mehr den Cäsaropapismus gefallen lassen. Zwar sagt Aug. Epist. 105, § 7: per cor regis ipsa veritas jussit, fügt sogar § 11 hinzu: cum bonum jubent (imperatores), per illos non jubet nisi Christus, so dass man meinen könnte, Aug. erkenne eine Art Inspiration der

Kaiser an. Allein davon ist er weit entfernt. Er meint nur, dass, wenn die Kaiser der Kirche dienliche Edicte erlassen, dass sie dann als im Namen Gottes Handelnde anzuerkennen seien. Wenn er Ep. 93, § 20 das Wort Röm. 13 anführt: Non est potestas nisi a Deo: qui autem resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Principes enim non sunt timori bono operi sed malo, so bemerkt er doch auch § 20: terror temporalium potestatum, quando veritatem oppugnat, justis fortibus gloriosa probatio est, infirmis periculosa tentatio[1]) und sagt § 1, 6, dass die Kirche sich des Staates bediene, um die Häretiker auf den rechten Weg zu bringen. Es lassen sich eine Reihe Stellen dafür anführen, dass er darum nicht gewillt war den Staat in kirchlichen Angelegenheiten mitreden zu lassen, weil er verlangte, dass derselbe der Kirche dienen solle, wenn sie seiner bedürfe. Es haben zwar alle Menschen Gott zu dienen, meint er c. lit. Pet. II, § 210, aber die Könige können es auf ganz besondere Weise thun, indem sie befehlen idola auferrenda de terra. Habent reges excepta generis humani societate eo ipso quod reges sunt, unde sic Domino serviant, quomodo non possunt, qui non reges sunt. Der König macht sich verdient, hat ein Recht, ja die Pflicht, mit seinen Mitteln für den wahren Gottesdienst Sorge zu tragen: der König ist pius, wenn er sich der Kirche annimmt. c. lit. Pet. § 210—212: Ad hoc eorum potestas divinitus ordinata est. § 217, wie er z. B. civ. V, 26 Theodosius als ein Beispiel eines solchen pius imperator hinstellt. Aug. redet ep. 105, § 5 von ordinatissimae potestates, quas Deus subdidit Christo, und Ep. 93, § 18 von einem legum terror gegen die Häretiker, quibus promulgandis reges serviunt Domino in timore, natürlich weil sie der Kirche dienen. Ep. 100 sagt er, der Staat führe gegen die Häretiker die Sache der Kirche und habe deshalb nicht eigenmächtig zu verfahren. § 2: Illud quoque prudentia

1) Wenn der Kaiser haereticus ist, so dulden die veri christiani pro catholica veritate passiones gloriosissimas. Ep. 105, § 11.

tua cogitet, quod causas ecclesiasticas insinuare vobis nemo praeter ecclesiasticos curat. Er schreibt dem Proconsul, wie er als Christ mit den Häretikern zu verfahren habe. Ep. 133 u. 134 giebt er sehr deutlich zu verstehen, dass der Staat in Sachen der Häretiker im Auftrage der Kirche handle, ermahnt die Richter unter Geltendmachung seiner bischöflichen Auctorität sich als Christen gegen dieselben zu benehmen. Ep. 133, § 3: pro ecclesiae utilitate missus es ... si non audis amicum petentem audi episcopum consulentem; quamvis, quoniam christiano loquor, maxime in tali causa non arrogantur dixerim, audire te episcopum convenit jubentem. Ep. 134, § 4: cum tu facis, ecclesia facit, propter quam facis et cujus filius facis. So hat der Staat der wahren Gottesverehrung zu dienen, indem er in religiösen Dingen der Kirche dient.

Die Mittel des Staates können nun nach Aug. am besten der Kirche zu Statten kommen, wenn sie mit Schismatikern und Häretikern in Noth ist. Seine Ansicht über das Verhalten der Kirche gegenüber derartigen Erscheinungen hat Aug. in seiner späteren Zeit geändert. Im Anfang seiner christlichen Laufbahn versichert er noch, dass die Gewalt gegen Ketzer Nichts nütze. c. Epist. Man. c. 1—3. Er selbst aber bemerkt, dass er sich in dieser Hinsicht davon überzeugt habe, dass der Zwang, den man auf Ketzer ausübe, nützlich sei. Ep. 93, § 16. Es lässt sich diese Veränderung seiner Anschauung wohl theilweise begreifen, wenn man bedenkt, dass er den Donatisten später gegenüberstand, welche die bürgerliche Ordnung zerstörten, katholischen Bischöfen heimlich auflauerten, ja mehrfach sie tödteten [1]). Ja man könnte solchen Thatsachen gegenüber seine Milde noch loben, wenn er für die Donatisten bittet, dass die Staatsgewalt ihre Gesetze nicht in voller Kraft geltend mache, Ep. 93, § 50. Ep. 133. Ep. 134. Ep. 139 und die Todesstrafe wenigstens abzuwehren wünscht. Man könnte es billigen,

1) cfr. z. B. Ep. 133. 134. 139. 105.

wenn Aug. verlangte, dass darum der Staat über die Donatisten Strafen verhänge, weil sie die pax terrena, die bürgerliche Ordnung gestört haben. Aug. aber geht weiter; er will, dass von Seiten des Staates die Ketzerei an sich, wenn sie auch der pax terrena keinen Eintrag thue, gestraft werde. Er spricht es principiell aus, dass der Staat der Kirche einen Dienst leiste, wenn er die Ketzer durch Zwang zu bestimmen sucht, wieder in die Kirche einzutreten [1]) und sieht es als berechtigt von Seiten der Katholiken an, den Staat dazu aufzufordern, per ordinatissimas potestates . . . resistere furoribus. Ep. 105, § 5. Zwar giebt Aug. den Donatisten zu, dass Niemand invitus Christ werden könne; aber deshalb ist der Zwang doch heilsam, sofern er vorbereitend wirkt, die Fanatiker zur Besinnung bringt, die Trägen aufweckt, Vielen Gelegenheit giebt in die Kirche einzutreten. Epist. 93, § 2. Manche danken Gott, dass sie durch Zwang aus der Gewohnheit aufgerüttelt sind, dass sie durch terror zu der Wahrheit gekommen sind, von der sie bisher Nichts wussten, oder bewogen wurden falsche Gerüchte zu überwinden, die zu Ungunsten der katholischen Kirche ausgesprengt waren und ein Hinderniss bildeten in sie einzutreten. Ep. 93, § 18. So ist also der Zwang, der durch Nehmen der Güter insbesondere, c. lit. Pet. II, § 43. § 134, aber auch durch andere bürgerliche Strafen ausser der Todesstrafe ausgeübt wird, heilsam, weil er zwingt in die äussere Einheit der Kirche einzutreten, das Schisma aufzugeben, womit schon eine Wohlthat dem Schismatiker erwiesen ist; denn er hat nun doch wenigstens die äussere Bedingung für die Seligkeit, die pax mit der ecclesia [2]). Ep. 173, § 6. § 10. c. lit. Pet. II, § 184. § 186. § 226: terrent vos reges non crudeliter sed misericorditer. Zwar hat sich die Kirche

1) *Roux* a. a. O. S. 87—92 stellt die Ansicht Aug.'s klar dar, freilich ohne dieselbe mit seiner Totalanschauung in den gehörigen Zusammenhang zu bringen (S. 100—102).

2) S. o. S. 234.

früher nicht solcher Mittel bedient; aber sie hat jetzt die Macht: warum soll sie nicht den Staat zu diesem Dienste benutzen? Ep. 173, § 10. Auch Christus geht mit dem Beispiel voran, indem er in dem Tempel Gewalt anwendete, als er die Wechslertische umstiess und sie hinausgeisselte. c. lit. Pet. II, § 43. § 178. Wenn sich die Donatisten selbst morden, so ist das nicht Schuld des Staates oder der Kirche; das ist ihre Verblendung, welche zeigt, dass sie zur Verdammniss bestimmt sind. Es mögen Wenige in ihrer Verblendung zu Grunde gehen, wenn nur Viele gerettet werden. Ep. 204, § 1. § 2. Die Kirche will sie nicht tödten [1]), sondern zum Heile führen, damit sie ihre Seelenmörderei nicht weiter treiben können: es ist nach Aug. Liebe der Kirche, welche sie zu solchen Aufträgen an den Staat veranlasst. Sie sucht das irrende Schaf; sie will es mit allen Mitteln, die ihr zu Gebote stehen, retten; denn der Fremde weiss nicht, dass er irrt, wenn er nicht zur Besinnung gebracht wird. c. lit. Pet. II, § 217. § 89. Unit. eccl. c. 20. Ep. 93, § 6: Qui possunt, intelligant, magis ecclesiam catholicam persecutionem pati superbia et impietate carnalium quos *temporalibus* molestiis atque terroribus emendare conatur: quidquid ergo facit vera et legitima mater ecclesia, etiamsi asperum amarumque sentiatur, non malum pro malo reddit. Es tritt wohl nirgends so stark als an diesem Punkte die Missachtung der Persönlichkeit hervor und man kann nicht sagen, dass Aug. nur durch die Hitze des Kampfes zu solchen Aeusserungen gekommen sei. Wollen wir diese Theorie Aug.'s verstehen, so müssen wir seinen

1) Aug. zeigt sich in dieser Hinsicht zwar in dem Princip, dass auch Schisma mit Gewalt unterdrückt werden solle, mit Optatus v. Mileve einverstanden. Indes geht er nicht so weit, Hinrichtung zu verlangen; im Gegentheil ist ihm die Todesstrafe ausgeschlossen, während Optatus dieselbe für Schismatiker anerkennt. De schism. Donat. III, c. 7. Uebrigens ist es nicht unmöglich, dass zu den Bischöfen, von denen Aug. Ep. 93, §. 17 sagt, dass sie ihn überzeugt haben, dass Zwang gegen die Schismatiker angebracht sei, Optatus gehöre.

Kirchenbegriff in Erwägung ziehen; denn hier handelt der Staat im Auftrage der Kirche. Es fragt sich also, wie kann die Kirche zu solchen Aufträgen kommen? Die wahre Kirche soll mit der erscheinenden sich decken [1]); da kommt es vor Allem darauf an, dass mit allen Mitteln die äussere Einheit, welche ja ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche ist, hergestellt werde. Hiezu können nun auch äussere Mittel dienen; der Staat kann hier helfen. Dann aber steht ja dieser erscheinenden Kirche der Einzelne unmündig gegenüber; er soll ihr auf Auctorität hin glauben; er ist mit seiner Seligkeit an sie gebunden [2]). So kommt es also zuerst darauf an, dass der Einzelne ihr zugebracht werde; auf welche Weise er dazu kommt, ihre Auctorität anzuerkennen, ist zunächst eine untergeordnete Frage: dass er sie anerkennt, ist das Wichtigste. Es zeigen sich hier die Folgen der gesetzlichen Seite seiner Heilslehre, welche zu der kirchlichen Anstalt, die zwischen Gott und dem Einzelnen vermittelt, sehr gut passt [3]). So wird man also nicht sagen können, dass diese Anschauung derjenigen Seite seiner Lehre von der Kirche widerspreche, nach welcher er die erscheinende Kirche mit der wahren zu identificiren sucht und diese Seite, wie sie die überwiegende ist, kommt für die praktische Wirksamkeit der Kirche natürlich vorwiegend in Betracht. Demgemäss kann nun der Staat auch hier mit seinen Mitteln der Kirche dienen und dadurch zeigen, dass er ein wahrer Staat sei.

Der Augustinische Grundgedanke in Bezug auf den Staat, dass er als der terrena felicitas seinem Wesen nach angehörig nur durch die Kirche seine Weihe erhalten kann, wird, in einem weiteren Zusammenhange betrachtet, in ein noch klareres Licht kommen. Es ist nicht nur der Staat, welchen Aug. als etwas für die Bürger der civitas Dei an sich Untergeordnetes ansieht, (in ihm haben sie nicht ihren bleibenden Sitz; er ist etwas Ver-

1) S. o. S. 280. 2) S. o. S. 185. 235.

3) S. o. S. 194. 201. 209.

gängliches, civ. XV, 4). Aug. betrachtet völlig ebenso die nationale Eigenthümlichkeit[1]); die Individualität des Einzelnen berücksichtigt er gar nicht. Die Untersuchung über die Natur ist ihm gleichgültig. Ebenso ist für ihn das Eigenthum[2]), die Ehe und Familie[3]) etwas, das besser gemieden wird, das jedenfalls keinen bleibenden Werth hat, wenn er auch zugiebt, dass im Paradiese die Ehe rein war und dass das Eigenthum an sich ein Gut sei[4]), wenn auch ein vergängliches und darum nicht hoch zu schätzendes. Kurz, die natürlichen Grundlagen für die ethische Entwickelung, die Natur, die Individualität, das Eigenthum, die Familie, den Staat sieht er als verhältnissmässig gleichgültig an gegenüber der civitas Dei. Das Wissenswerthe ist nur das, was zu der ewigen Wahrheit in directer Beziehung steht; nur das Göttliche ist wissenswerth und das Menschliche als Abbild des Göttlichen. Auch die Wissenschaft wird nach der Religion beurtheilt und von ihr abhängig gemacht. Diese ethischen Sphären werden in ihrem selbstständigen Werthe nicht erkannt. Es ist nicht zu leugnen, dass sich durch die Augustinische Ethik ein akosmistischer Zug hindurchzieht. Dazu kommt nun noch, dass die Sünde auf die Individualität, das Eigenthum, die Ehe, die Familie wie den Staat und die Wissenschaft inficirend eingewirkt hat. Daher bezeugt Aug. auch die Neigung, sich von allem Irdischen, der Vergänglichkeit Angehörigen zurückzuziehen. Wer vollkommen mit Gott leben will, der wird nur durch die Thätigkeit in diesen Sphären gestört; Zurückgezogenheit von der Welt ist das höchste Ideal; es ist hiernach nur consequent, wenn Aug. das Mönchthum empfiehlt, wie er selbst ja seinen Ruf in Afrika durch die Einführung des Mönchslebens in dieser Provinz theilweise begründet hat. Man sieht, eine überpflichtige Ethik, wie wir schon früher Spuren davon fanden, ist mit dieser akosmisti-

1) civ. XIX. 17. 2) civ. I, 10 c. Jul. V, § 60.
3) bon. conjug. c. 9. 4) civ. XV, 4.

schen Neigung nothwendig gegeben. Wie den Pelagianern gegenüber Aug. die göttliche Wirksamkeit in dem Einzelnen so stark geltend machte, dass seine Persönlichkeit darüber verloren zu gehen drohte, so findet es Aug. auch in Bezug auf die ethischen Sphären nothwendig, dass man sich von ihnen zurückziehe oder ihre Grenzen wie in der Wissenschaft beschränke, um Gott ganz leben zu können; dann kann Gott völlig in der Seele wirken.

Auf der anderen Seite ist nun aber eine solche Abwendung von dem irdischen Leben nicht Allen möglich. Diese vollkommene Heiligkeit kann nicht Allen zur Pflicht gemacht werden. Da nun aber diese Sphären der Vergänglichkeit angehören, ja sündig sind, wenn man sie abgesehen von der Gnade betrachtet, so müssen sie gereinigt und geheiligt werden, dadurch dass sie mit der göttlichen Sphäre in Beziehung kommen. Direct übt Gott auf diese Sphären keinen heiligenden Einfluss aus. Sie gehören der realen Weltentwickelung an. In ihr ist die civitas Dei vertreten durch die erscheinende Kirche; sie hat den göttlichen Geist; sie ist das, was allein in der Welt das Göttliche rein vertritt. Mit ihr also müssen diese Sphären in Beziehung gebracht werden. Durch sie erhalten sie ihre Weihe. Gerade wie es nach Aug.'s Lehre von der Kirche so scheint, als ob der Einzelne nur durch die Vermittelung der Kirche mit Gott verkehren könne, so werden auch diese Sphären durch die Vermittelung der Kirche geheiligt. Weil die Kirche die Inhaberin des göttlichen Geistes ist, Gott an sie gleichsam seinen Geist abgetreten hat, so können diese Sphären nur durch Beziehung zu der Kirche Werth erlangen. Mit der propagatio filiorum, die an sich gut ist, ist immer doch die sündliche concupiscentia verbunden; es bedarf die Ehe, auf welche die Familie gegründet ist, noch, dass sie ein sacramentum sei, also durch die Kirche ihre Weihe erhalte. Nupt. et Conc. I, 10. c. 17. bon. conjug. c. 24. Als das Gute an der Ehe bezeichnet er: proles fides

sacramentum, dessen res er in der Unauflöslichkeit der Ehe sieht. Man kann kaum leugnen, dass nach Aug. die Ehe, wie sie jetzt ist, etwas Unheiliges an sich hat, und deshalb des Sacramentes doppelt bedarf [1]). Nicht anders ist es mit dem Staat, der, wenn er von der Kirche seine Weihe nicht empfängt, unheilig ist, da dann sein Princip einen Abfall von Gott enthält [2]). Die Kirche in ihrer Erscheinung wird mit der civitas Dei auf Erden, mit dem Reich Gottes identificirt; nirgends als durch sie ist Heiligkeit zu gewinnen. Sie ist die Vermittlerin nicht nur zwischen dem Einzelnen und Gott, sondern auch, dass ich so sage, zwischen den sittlichen Sphären und Gott. Der Einzelne, die Ehe, die Familie, der Staat werden nur durch die Kirche Gott wohlgefällig.

So vollendet sich der Augustinische Kirchenbegriff dahin, dass sie als die Inhaberin des göttlichen Geistes und der göttlichen Heiligkeit nicht nur die Einzelnen, sondern ebenso Ehe,

---

1) Dass das Sacrament der Kirche für die Ehe nothwendig ist, um sie zu heiligen, hebt auch *Ritschl* a. a. O. S. 40. 41 hervor, wie er überhaupt mit Recht als für Aug. geltend den Satz betont: extra ecclesiam nulla salus.

2) Das Eigenthum kann auf den Rath der Kirche hin völlig verschenkt und freie Armuth gewählt werden, womit eine besondere Heiligkeit erzielt wird; sonst aber wird möglichste Freiheit demselben gegenüber empfohlen, und die eleemosynae als Entäusserung von Eigenthum sind verdienstlich. Von einer Weihe des Eigenthums durch die Kirche findet sich kaum Etwas bei Aug., ausser sofern in der Hingabe des Eigenthums in der eleemosyna und in klösterlicher Armuth das Eigenthum Gott auf den Rath der Kirche geweiht wird. In diesem Opfer der eleemosyna, das die Kirche als verdienstliches Werk, durch das die peccata venialia bedeckt werden, verlangt, steckt übrigens der Anfang der Ablasstheorie, wenn auch Aug. das Wort eleemosyna noch sehr allgemein von Handlungen der misericordia überhaupt (auch gegen sich selbst, Enchir. c. 76 ff.) Ench. c. 72 gebraucht und auch das Geld noch nicht der Kirche ausschliesslich geschenkt wissen will. Der Gedanke, dass peccata venialia durch eleemosynae getilgt werden, ja dass dieselben selbst den ignis purgatorius abkürzen, ist von ihm mindestens hypothetisch ausgesprochen worden Enchir. c. 69.

Familie, Staat heiligt, wie sie auch als die Inhaberin der Wahrheit die Wissenschaft beherrscht.

Blicken wir zurück, so finden wir in der Augustinischen Ethik, nicht nur soweit sie den Einzelnen, sondern soweit sie die sittlichen Sphären umfasst, das Schwanken zwischen der akosmistischen Richtung, welche im Mönchthum und Cölibat ihre Vertretung findet, und einem deistischen Zug, indem nicht etwa Gott auch in diesen einzelnen Sphären unmittelbar so wirksam gedacht wird, dass auch sie ein göttliches Princip vertreten konnten, sondern der Vergänglichkeit angehörig sind sie an sich dem göttlichen Wesen fremd, erhalten sie die göttliche Weihe nur durch die Vermittelung der Gott vertretenden Kirche. So steht auch die ethische Anschauung Aug.'s mit seinem Gottesbegriffe im engsten Zusammenhang. Einerseits schliesst das absolute harmonische Sein Gottes alles Endliche möglichst aus und so werden die endlichen Sphären ihm gegenüber gleichgültig; daher empfiehlt Aug. Zurückziehung von der Welt, um Gotte zu leben; oder Gott selbst tritt in den Hintergrund und die Kirche nimmt die selbstständige Stellung der Mittlerin ein. Man sieht, wie diese Sätze für die römische Kirche maassgebend geworden sind.

e. Die Lehre von den letzten Dingen.

Um eine vollständige Anschauung von der Lehre Aug.'s von der Kirche und ihrem Verhältniss zu den Einzelnen zu bekommen, müssen wir noch einen Blick auf die Lehre von den letzten Dingen werfen. Das Christenthum als die Religion, welche Anspruch auf vollendeten Sieg und auf Durchführung der ethischen Ziele macht, blickt selbstverständlich auf die Zukunft, und von vorne herein kann für einen christlichen Denker der Blick in die Zukunft nicht verschlossen sein. Zwar haben wir gesehen, wie Aug. gerade die gegenwärtige Kirche als die schon mit der wahren sich deckende anzusehen geneigt

war. Man könnte deshalb erwarten, dass bei ihm die Zukunftshoffnungen gegenüber der Gegenwart in abgeblasster Gestalt erscheinen würden. In Bezug auf eine Seite derselben trifft nun diese Erwartung auch zu. Es ist bekannt, welche Rolle der Chiliasmus in der altchristlichen Zeit spielte, wie er namentlich im Abendlande noch einen Tertullian mit den sinnlichsten Zukunftsbildern erfüllte, ja selbst Hieronymus war dieser Ansicht nicht feind. Im Morgenlande hatte er freilich Boden verloren durch die Schule der Alexandriner; aber Origenes hatte bei seiner Opposition die sinnlichen Vorstellungen des Chiliasmus im Auge, die er seiner ganzen Geistesbeschaffenheit nach bekämpfen musste. In dem realistischen Abendlande sehen wir Aug. gegen den Chiliasmus die Fahne schwingen; aber aus einem ganz anderen Gesichtspunkte. Der Chiliasmus enthielt[1]) den Gedanken der Realisirung des Gottesreiches auf Erden, der Durchführung des Christenthums gegen die feindlichen Mächte in der Natur wie in der sittlichen Welt. Aug. sah die Kirche als Besiegerin des heidnischen Staates, als die auf der Erde ausgebreitete, wie er meint, wahre Kirche. Was war natürlicher, als dass er geltend machte, die erste Auferstehung sei die geistige, die Bekehrung, das tausendjährige Reich sei jetzt angebrochen mit der Gründung der Kirche, der Teufel sei gebunden, denn der Kirche könne er Nichts anhaben[2])? Aug. überwand die Vorstellung von dem tausendjährigen Reiche durch den Gedanken, dass die wahre Kirche auf Erden sei und über den Erdkreis sich ausgebreitet habe[3]).

---

1) cfr. *Dorner*, „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi.“ 2. Aufl. Bd. I. S. 240 ff. Anm. 76.

2) civ. XX, 6—9.

3) Man vergleiche in Bezug auf diese Lehre Aug.'s die Schrift: Vindiciae Augustinianae ab imputatione regni millenarii von *Cadonici*. Cremona 1747. Es ist gewiss richtig, wenn der Verfasser zu zeigen sucht, dass Aug.'s Meinung, das Millenium sei schon zu seiner Zeit da, nicht mit der Lehre der

Man sieht hier die Folge seiner Lehre von der Kirche in Bezug auf diese Seite der Eschatologie.

Den Zustand nach dem Tode und vor dem Endgericht, wo der Einzelne dem erscheinenden Ganzen entnommen ist, betrachtet Aug. naturgemäss mit Bezug auf den Einzelnen. Im Vorübergehen müssen wir bemerken, dass hier die Folge seiner noch halb gesetzlichen Gnadenlehre hervortritt. Man kann es zwar nur billigen, dass Aug. nicht der Meinung ist, dass mit dem Tode plötzlich die Vollendung der Seelen gegeben sei: es widerspricht dies seiner Grundanschauung, welche gewaltsam magische Veränderungen ausschliesst. So kommt er denn auf den Gedanken, dass auch noch die Gerechten einer weiteren Läuterung bedürfen, um vollendet zu werden. Nicht für grobe Sünden, aber für peccata venialia kann diese Läuterung nach Aug.'s Vermuthung stattfinden. Enchir. 68. Aug. versteht diese Läuterung als eine Läuterung durch Feuer im Anschluss an 1 Kor. 3, 13[1]). Diese Läuterung, welche in der Zeit zwischen dem Tode und Gerichte stattfinden soll, wird nun aber von Aug. als Strafe betrachtet, da er ausdrücklich von poenae purgatoriae redet: civ. XX, 25. Dass die Sünden noch gestraft werden, sollte man nicht vermuthen, wenn doch Christus die Strafe weggenommen hat. Allein wir haben gesehen[2]), wie nach Aug. die Wegnahme der Schuld, welche mit der der Strafe in der Lehre von der Versöhnung zusammengenommen wird, sich im Wesentlichen auf die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels und Todes bezieht, also besonders auf die Befreiung von der Strafe der Todsünden, und wie mit dieser Befreiung noch keinenfalls nothwendig Befreiung von

---

Millenarier kann identificirt werden, da es Aug. wesentlich bei dieser Bemerkung auf die Gegenwart der Kirche ankommt, und die eschatologische Seite der Lehre völlig zurücktritt.

1) civ. XXI, 26. 2) S. o. S. 177.

der Strafe der peccata venialia gegeben ist[1]). Diese müssen gebüsst werden; hier kommt der gesetzliche Standpunkt wieder zu Tage. Nach Aug. kann für die Verstorbenen gebetet werden, und ihre peccata werden dadurch erleichtert[2]); die merita Anderer, welche Fürbitte thun, können stellvertreten. Die Kirche kann für die Verstorbenen das Opfer darbringen. Wenn Aug. nun auch noch nicht die Lehre von dem Schatz der guten Werke, die für die im Fegefeuer Befindlichen können verwendet werden, ausspricht, so war doch leicht die Folgerung zu ziehen, dass, wenn die Seelen ins Fegefeuer kommen, und wenn fremde Verdienste Anderen können durch Fürbitte zugerechnet werden, diese auch für die im Fegefeuer Befindlichen verwendet werden. Aug. hat auch hier mit der hypothetisch ausgesprochenen Lehre vom Fegefeuer den Grund für die spätere katholische Anschauung gelegt, wie sie schon von Gregor dem Grosssen bekanntlich ausgeführt wurde. In dieser Anschauung zeigt sich wieder der gesetzliche Charakter der Augustinischen Gnadenlehre, indem auch noch nach dem Tode für die Erwählten Strafen möglich sind, und dieselben durch eigenes oder fremdes Verdienst gemindert werden können. Das Verdienst Christi tritt hier in den Hintergrund.

Wenn nun aber auch bei Aug. in Bezug auf die Zeit vor dem Endgericht, bei welchem Christus, wie wir sahen, körperlich wieder erscheinen wird[3]), sich dieser gesetzliche Zug geltend macht, und die oben bezeichnete deistische Seite des Augustinischen Kirchenbegriffes bei der irdisch historischen Form der Kirche vorwiegt, so entrollt sich ein anderes Bild, wenn wir die Zeit nach dem Gericht betrachten.

Hier macht Aug. den Begriff der Kirche geltend, den er für die irdische Entwickelung in den Hintergrund treten lässt:

1) S. o. S. 177. 216.

2) Enchir. c. 109. c. 110. civ. XXI, 27.

3) S. o. S. 102.

sie erscheint hier als die Gemeinschaft der Prädestinirten. Hier handelt es sich nicht mehr um Entwickelung; hier ist das Bleibende gewonnen; hier kommen also nicht mehr die Mittel in Betracht, welche zu diesem Ziele führen, nicht mehr die historische Vermittelung durch die erscheinende Kirche als heiliger Heilsanstalt. Oben sahen wir, dass die Bestimmung der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten der historischen irdischen Kirche im Ganzen fremd bleibe (S. 291). Am Ende ist die Gemeinde der Prädestinirten selbst volle Realität, die der wesentliche Gegenstand des göttlichen Heilsplanes ist. Sie ist dann historisch. Es ist sehr natürlich, dass Aug. die bleibende, ewig vorherbestimmte Gemeinschaft der Prädestinirten als das reelle Weltziel betrachtet. Selbst wenn er von der jetzt erscheinenden Kirche in die Zukunft blickte, so konnte er in ihr Nichts unvollkommen finden, als dass sie noch nicht alle Prädestinirten in sich aufgenommen hat und alle reprobi ausschliessen kann. Für die Vollendung also muss auch von hier aus angesehen, die völlige Gemeinschaft der Prädestinirten in den Vordergrund treten. Hier verschwindet nun der deistische Kirchenbegriff. Die Kirche ist nicht mehr zwischen Gott und dem Einzelnen. Die Verklärten sind von Anschauung und Liebe Gottes erfüllt, sie stehen mit ihm in unmittelbarer Verbindung. Das Ganze ist hier eine Gemeinschaft Heiliger, welche sich neidlos lieben und einander ins Herz schauen: civ. XXII, c. 29. c. 30, wenn auch die Einzelnen auf verschiedenen Stufen der Seligkeit stehen. Hier ist die Kirche zur Gemeinschaft reiner Liebender verklärt, die alle in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott stehen. Wie das Deistische hier gehoben ist, so bricht die christliche Anschauung, welche auf ein bleibendes Ziel sieht, auch zu sehr durch, als dass Aug. gemäss seiner oft bemerkten akosmistischen Neigung, wie später Scotus Erigena, einen Rückgang Aller in Gott, eine Auflösung der Gemeinschaft der Prädestinirten in das Eine göttliche Wesen gelehrt hätte. Die

ewig vorherbestimmte Gemeinschaft der Prädestinirten soll bleibende Existenz gewinnen. Aug. betont bekanntlich die Auferstehung der Leiber, die Seligen sollen schöne Leiber bekommen, ihrem früheren Aussehen ähnlich, nur ewig jugendlich und von aller Unzierde frei, die Märtyrer sollen als Ehrenzeichen ihre Narben behalten; leicht beweglich [1]) und licht werden die Körper sein; aber keineswegs will Aug. den Körper aufheben. Die Erde wird in ihrer neuen Gestalt diesen Leibern entsprechen. civ. XX, 16. Aber ebenso existiren die Geister mit ihrem Bewusstsein fort, sie erinnern sich ihres sündigen Zustandes, sind sich bewusst, erst selig geworden zu sein, und sind dankbar in dieser Erinnerung [2]). Wenn die Seligkeit eine ewige genannt wird, so will damit Aug. nicht etwa sagen, dass sie nun ein mit Gott völlig gleiches zeitloses Leben führen, sondern nur, dass ihre Gemeinschaft mit Gott ewig dauern werde [3]). Dieses Bewusstsein der steten Dauer der Seligkeit ist nach Aug. ein Hauptmoment für die Seligkeit selber. civ. X, 30. Wie in der Seligkeit vollendete Harmonie gegeben ist, so ist in der Verdammniss die vollkommene innere Disharmonie, der bleibende innere Widerspruch [4]), der aber im Ganzen geschaut natürlich nur durch den Contrast die Harmonie erhöht. Es ist die Verdammung eine ewige [5]), aber darum nicht zeitlose, da ja Aug. sogar anzunehmen geneigt ist, dass hie und da Pausen in den Qualen eintreten [6]), welche die Verdammten in verschiedenem Grade auch mit ihren Körpern leiden.

Es erhellt, dass Aug. auf eine bleibende Gestalt der realen Welt es absieht, dass er nicht am Ende die Welt in das göttliche Wesen aufzulösen geneigt ist, und wenn er auch kei-

---

1) civ. XIII, 18. c. 20. XXII, 30.

2) civ. XXII, 30.

3) civ. X, 30. XI, 12. XII, 13. c. 20. XIX, 4. c. 27. Trin. XIII, 8.

4) civ. XIX, 28.

5) civ. VI, 12.

6) Enchir. c. 112.

nen Zweck der Körperwelt einsehen kann [1]), als höchstens den, dass so die Stufenleiter der Wesen harmonisch sich gestalte, so sieht man doch an seiner Auferstehungslehre, wie sehr es ihm um die bleibende Realität der Welt zu thun ist.

So kann man also sagen, dass für Aug. in der Vollendung der kirchliche Deismus zurücktritt, die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten erscheint, und der Akosmismus in seiner schroffsten Form von Aug. abgelehnt wird. Ueberblicken wir aber den Zusammenhang der Lehre Aug.'s von der Kirche, so muss man sagen, der doppelte Kirchenbegriff, welcher sich bei ihm findet, vertheilt sich auf die verschiedenen Zeiten; der Entwickelung gehört die erscheinende Kirche als Ganzes an, der gegenüber der Einzelne zu verschwinden droht, dem Ende gehört die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten, wo sie lediglich als Gemeinschaft der durch Liebe verbundenen Erlösten erscheint, also das Ganze gegenüber den Einzelnen zurücktritt. Wir hatten oben diesen doppelten Kirchenbegriff auf einen deistischen und akosmistischen Zug im Augustinischen Systeme zurückzuführen gesucht. Dass jener Kirchenbegriff deistisch ist, bedarf keiner Erläuterung. Dass die Kirche, soweit sie als Gemeinschaft der Prädestinirten angesehen wird, etwas Akosmistisches an sich habe, haben wir gezeigt, sofern sie die historische Entwickelung der Kirche auf Erden überflüssig zu machen droht. Aber auch in der realen Gemeinschaft der Prädestinirten, wie sie Aug. in der Vollendung hofft, finden sich akosmistische Züge, wenn dieselben auch in gemilderter Form auftreten.

Wir haben schon mehrfach [2]) darauf hingewiesen, dass vorwiegend bei der Betrachtung der Einzelnen sich die akosmistische Richtung geltend macht, und sofern Aug. die Ge-

1) Zwar hält er es für möglich, dass wir durch den Körper Gott schauen, aber er betont es doch nicht als gewiss. civ. XXII, c. 29.

2) S. S. 45. 223.

meinschaft der Prädestinirten als Gemeinschaft Einzelner betrachtet, zeigt sich auch hier wieder die Allwirksamkeit Gottes, der gegenüber der Einzelne nur als ein Gefäss erscheint. Es wird hier nicht etwa die Passivität, welche Aug. in Bezug auf die Wirksamkeit der Gnade dem Einzelnen zuschreibt, aufgehoben. Davon ist nirgends eine Spur zu finden. Schon darin, dass Aug. als das höchste Gut ständig die contemplatio Dei hervortreten lässt, erhellt, dass sich die Creatur lediglich aufnehmend verhält. Hier nimmt der Mensch die göttliche operatio in sich auf, die er als intelligentes Wesen unter der Form der Wahrheit auffasst. Der Mensch ist hier in Ruhe; diese contemplatio ist actionum finis, Trin. I, 8, § 17, das selige Leben promittitur in perfecta contemplatione: Trin. XV, 4. Die Liebe zu Gott, in welcher noch mehr Selbstthätigkeit sein könnte, macht der contemplatio Raum. Der Wille ist völlig von Gott erfüllt, das Gefäss der göttlichen Thätigkeit und wird von Gott angezogen; er ist hier dem Schauen untergeordnet; er ist auf das Anschauen Gottes gerichtet. civ. VIII, 8 sagt Aug.: Nemo beatus est, qui eo quod amat non fruitur; nam et ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos putant amando sed fruendo. Nicht auf das Lieben, sondern auf das frui kommt es an. Trin. I, 8, § 18: hoc est plenum gaudium nostrum quo amplius non est, frui Trinitate Deo [1]). Das frui aber geschieht eben in der visio Dei. Aug. denkt sich auch hier den Menschen lediglich als das Gefäss Gottes. Und diese visio Dei geschieht nun nicht mehr durch discursives Denken. Dabei ist noch mehr Thätigkeit. Vielmehr besteht sie darin, dass wir in der Anschauung unmittelbar Alles sehen, Gott in allen Dingen und Alles in Gott. civ. XI, 31. XXII, 29. Trin. XV, 25: Ibi veritatem sine ulla difficultate videbimus eaque clarissima et certissima perfruemur. Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante sed contemplante cernemus. Trin. XV, 16: Et tunc

1) civ. XI, c. 12. c. 13. Trin. I, c. 10. c. 13, § 31.

quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur neque fallemur: fortassis etiam volubiles non erunt nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. Trin. I, 8. Es entspricht diese Anschauung vollkommen der Vorstellung von Gott, welche Aug. hat. Er als die Einfachheit kann nur in Einem Blicke erkannt werden, in der Anschauung, welche Alles zugleich aufzunehmen vermag; er als die Schönheit kann nur in der Intuition genossen werden. Enchir. c. 5: Cum autem initio fidei, quae per dilectionem operatur, imbuta mens fuerit, tendit bene vivendo etiam ad speciem pervenire, ubi est sanctis et perfectis cordibus ineffabilis pulchritudo, cujus plena visio summa est felicitas. Wenn wir so Gott völlig in uns aufnehmen, dann sind wir das volle Ebenbild Gottes. Trin. XIV, 12. c. 14. c. 17: In hac imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. ..... Hinc apparet tunc in ista imagine Dei ejus fieri plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.

Man könnte allerdings an diesen Aussprüchen nichts Tadelhaftes finden wollen. Die sogenannte reale Freiheit besteht ja darin, dass wir in völliger Einheit mit Gott sind. Allein so wenig wir diese Passivität in dem Gnadenprocess anerkennen konnten, so wenig lässt sie sich hier völlig billigen. Die Persönlichkeit ist als eine selbstständige nicht erfasst; ihre Einigung mit Gott besteht darin, dass Gott in ihr allein wirksam ist. Von irgend einer Selbstthätigkeit der Creatur ist nicht mehr die Rede.

Dieser Zug wird sich sofort klarer herausstellen, wenn wir das Verhältniss der Seligen zu den Verdammten erwägen. Aug. betont es ausdrücklich, dass die Seligen von der Unseligkeit der Verdammten Kunde haben; aber das stört ihre Seligkeit nicht. Könnte man nun noch sagen, die Verdammten haben die Unseligkeit im Verhältniss zu den Erwählten selbst verschuldet,

so würde sich die Härte mildern; das ist nicht der Fall. Vielmehr die Seligen erkennen in dem Contraste die misericordia, welche ihnen zu Theil geworden ist und preisen dieselbe. Mitleid mit den Verdammten haben sie nicht, obwohl sie wissen, dass sie es auch nicht besser verdienten. Sie denken an ihr Loos und preisen die göttliche Erbarmung [1]). Hier wird auch selbst im Himmel der Egoismus nicht völlig überwunden und es bricht der Eudämonismus wieder hervor, welcher nothwendig eintreten muss, wenn die Menschen als völlig von der göttlichen Willkür auch in sittlicher Beziehung abhängig gedacht werden. Wohl offenbart sich in den zwei Staaten die göttliche Harmonie; aber die Seligen wie die Verdammten sind in letzter Instanz auch nur Offenbarungsorgane Gottes. So erscheint hier die Unselbstständigkeit der civitates in hellem Lichte; man erkennt, wie Gott beide nur als Offenbarungsorgane ansieht und so zeigt sich auch in der vollendeten civitas Dei ein akosmistischer Zug. Alle Selbstständigkeit, und der eigene innere Werth scheint ihr zu fehlen. Sie ist Organ für die Offenbarung der misericordia.

An diesem Punkte erkennt man die Ohnmacht und Selbstlosigkeit der Kreatur, der civitas Dei insbesondere und die realisirte Gemeinschaft der Prädestinirten entbehrt an Selbstständigkeit, was die irdische Kirche an ihr zu viel hat. Augustin hat diesen Widerspruch nicht überbrückt: Gott und Welt liegen ihm auseinander. Der neoplatonische Gottesbegriff einerseits und der Mangel an Betonung der ethischen Persönlichkeit des Menschen andrerseits hindern ihn, eine Einheit Gottes und des Menschen zu erfassen, in welcher Gott und Mensch geeint sind, ohne darum ihre Eigenthümlichkeiten aufzugeben.

Fragt man aber, welcher der beiden Kirchenbegriffe der vorwiegende sei, so wird man sagen müssen, dass der deisti-

1) civ. XXII, 30: Etiam damnatorum eos sempiterna miseria non latebit. corr. et gr. § 28. Enchir. c. 94.

sche in den Vordergrund tritt, schon deshalb weil dieser für die Gegenwart und die reale Weltentwickelung fast ausschliesslich für ihn in Betracht kommt. Dieser Kirchenbegriff ist auch in der katholischen Kirche acceptirt worden und mit ihm die gesetzliche Seite der Augustinischen Gnadenlehre. Für den officiellen Kirchenbegriff trat die Gemeinschaft der Prädestinirten in den Hintergrund, wenn auch immer Einzelne wieder zu dieser Vorstellung zurückkamen und die mystische Seite Aug.'s im Mittelalter ihre Fortsetzung fand. Aber auch diese widersprechenden Kirchenbegriffe, wie auch jene entgegengesetzten Vorstellungen von des Einzelnen Verhältnisse zu Gott liessen sich nur überwinden durch ein tieferes Erfassen der Persönlichkeit. Die zu grosse und zu geringe Selbstständigkeit des Einzelnen wie des Ganzen Gott gegenüber lässt sich nur dadurch heben, dass die Abhängigkeit und Selbstständigkeit durch das ethische Bedürfniss bestimmt wird. Der tiefere Begriff der Persönlichkeit, welchen die Reformation geltend macht, ist der der sittlichen Persönlichkeit. Obgleich sich die Häupter der Reformation, Luther wie Calvin, der Prädestinationslehre anschlossen, so heben sie doch die persönliche Schuld gegen Gott und die persönliche Heilsgewissheit hervor. Der Einzelne ist trotz seiner Abhängigkeit von Gott selbstständig genug, gegen ihn Schuld zu contrahiren, und wenn auch das Verdienst ausgeschlossen wird, so ist er doch selbstständig genug, um im Inneren als eigene Grösse die Gnade Gottes zu erfahren in der Heilsgewissheit. Die Demuth und Abhängigkeit wird nicht bis zu völliger Unselbstständigkeit in dem Wichtigsten, bis zur Ungewissheit über das Verhältniss Gottes zu der Seele und der Seele zu Gott getrieben. Aug. sieht man mit Unrecht als den Reformatoren congenial an. Sein neoplatonischer Gottesbegriff ist viel zu mächtig, als dass er das ethische Weltziel als das höchste hinstellte und wenigstens von der Anthropologie aus die ethische Selbstständigkeit des Menschen betonte.

Die Reformation ist von der anthropologischen Seite über Aug. weit hinausgegangen; von der tieferen Erfassung der sittlichen Persönlichkeit aus hat sie die Gnadenlehre principiell umgestaltet, von hier aus auch das Verhältniss des Einzelnen zu der Kirche bestimmt. Freilich stimmt damit der neoplatonische Gottesbegriff, an welchem die Reformation festhält, keineswegs. Soll der Augustinische Standpunkt, welcher den neoplatonischen Gottesbegriff in die Kirche einführte, überwunden werden, so kann man es nicht bei der Anthropologie bewenden lassen. Soll die ethische Persönlichkeit Werth in sich haben, so muss Gott auch so gedacht werden, dass er in sich Werthvolles schafft, das nicht nur um seiner Ehre willen von ihm gewollt wird, sondern weil es an sich Werth hat; es muss Gott mit Einem Wort nicht nur als Substanz oder Harmonie, sondern als ethischgutes Wesen gedacht werden. Dann hat auch das menschlich Ethische in sich einen Werth, ist um seiner selbst willen gut, weil Gott es als in sich werthvoll anerkennt. Damit dass der Mensch als guter in sich werthvoll ist, ist seine Selbstständigkeit, wie seine Abhängigkeit am besten begründet. Denn weil er in sich Werth hat, ist er nicht bloss Mittel in Gottes Hand, und weil er nur Werth hat, wenn er gut ist, wird er dem höchsten Gute sich nicht entfremden, sondern sich als gottgewolltes Wesen erfassen und so sich selbst und die Wesen seines Gleichen lieben, wie Gott will, dass er liebe. Doch das ist hier nicht weiter auszuführen.

Schluss.

Wir haben die Hauptzüge der Augustinischen Lehre überblickt; wir haben es versucht, den Zusammenhang der einzelnen Lehren untereinander aufzuweisen. Es erhellt, wie bei Aug. alle Lehren durch die Religion bestimmt sind, alle mit der Gotteslehre in Verbindung stehen. Wollte man ihn vorwiegend als Anthropologen bezeichnen, wollte man sagen, sein Haupt-

interesse sei der Untersuchung der ethisch-religiösen Beschaffenheit des Menschen zugewendet, so würde man das Centrum seiner Bestrebungen nicht völlig erkannt haben. Vielmehr der Mensch in seinem Verhältniss zu Gott und Gott in seinem Verhältniss zum Menschen bildet den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, mit Einem Worte: die Religion. Alles betrachtet er in ihrem Lichte; der Werth von Allem bemisst sich nach seinem Verhältniss zu Gott. Es ist nicht diese oder jene Lehre, welche Aug. ausgebildet hat, durch die sein Name für die Entwickelung der folgenden Jahrhunderte maassgebend geworden ist; es ist sein grossartig zusammenfassender Blick, der ihm eigene, alles Wissen seiner Zeit umspannende und verarbeitende Geist, der diese Stellung ihm giebt. Mag er immerhin, wie *Wiggers* ihm vorwirft [1]), nicht gerade in den Sprachen sehr bewandert gewesen sein — er hat doch die griechische Philosophie, die Stoa und die akademische Philosophie insbesondere genauer gekannt, vor Allem aber die platonische Philosophie verarbeitet und in sich aufgenommen. Er hat die Werke von Vielen seiner christlichen Vorgänger durchforscht, wie wir gesehen haben; er hat die christlichen Lehren aber ebenso selbstständig durchdacht und vielseitig ausgestaltet; er bleibt nicht stehen bei den anthropologischen Bestimmungen seiner Sündenlehre, überhaupt nicht bei dem Gegensatz gegen den Pelagianismus; er erörtert ebenso scharfsinnig die Lehre von der Kirche, von den Sacramenten, von den letzten Dingen; und ebenso ist die Gotteslehre in den Kreis seiner Untersuchungen hineingezogen und die Trinitätslehre, so wie die Christologie zu einem gewissen Abschluss gebracht worden. Er unternimmt es, die geschichtliche Entwickelung unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung zu dem Endziel der Vollendung durch die göttliche Erziehung des Menschengeschlechtes zu betrachten,

1) a. a. O. S. 10. S. 31 ff. Es ist übrigens nicht zu vergessen, dass Aug. die lateinische Sprache eigenthümlich gestaltet hat.

durch diesen Rückblick auf die Geschichte der Menschheit, dem Gedanken einer Philosophie der Geschichte die Bahn zu eröffnen. Das Christenthum hat den Erdkreis erobert, den Rom vorher ihm erobert hatte. So blickt er von dieser Höhe der Entwickelung zurück auf die bisher von der Menschheit durchlaufene Bahn. Da sieht er zwei Staaten, die sich durch die Geschichte hindurch entwickeln: der eine Staat unter der Leitung und Fürsorge Gottes seiner Vollendung gewiss, der andere sich selbst überlassen, seiner Auflösung entgegengehend; da sind die Reiche der Heiden, der Assyrer und Römer insbesondere, Reiche, die keine Staaten genannt werden können, deren Tugenden nicht gepriesen werden dürfen, weil sie nicht dem wahren Gott in Liebe gedient haben. Auf der anderen Seite ist jenes Reich, dessen Mittelpunkt in der Erscheinung Christi gegeben ist, das von Anfang bestand, da Christus auch schon von den Alten als Kommender geglaubt wurde, das auch schon vor der Erscheinung Christi über den Stamm der Juden hinausgriff und nach der Erscheinung Christi den Erdkreis zu erobern bestimmt ist. Wenn wir vorhin sagten, dass der Werth von Allem sich bei ihm nach dem Verhältniss zur Religion bemesse, so gestaltet sich dieser Gedanke näher so, dass in den Dienst dieses Reiches alle Kräfte gestellt werden sollen, dass von dem Verhältniss zu diesem Reiche, das in der Kirche zur Erscheinung kommt, der Werth aller menschlichen Bestrebungen und Einrichtungen abhängen soll.

Die umfassende Kraft seines Geistes ermöglicht es ihm, die alte Zeit, die Zeit der Blüthe der alten Völker dadurch abzuschliessen, dass er die Resultate der bisherigen christlichen Entwickelung in sich zusammenfasst; er zeigt ihre Schatten- wie ihre Lichtseiten.

Das Christenthum hatte sich gegen das Heidenthum wie gegen das Judenthum abwehrend zu verhalten, um seine selbstständige Stellung zu behaupten. Indes sind beide vorchrist-

lichen Mächte in das Christenthum doch wieder theilweise eingedrungen. Aug. ist ein Beweis für diese Thatsache; bei ihm sehen wir diesen doppelten Einfluss.

Es ist nicht zu leugnen, dass der Neoplatonismus auf Aug. eine grosse Einwirkung ausgeübt hat. Er versteht sich zwar nicht dazu, wie die Neoplatoniker, Gott als das Uebergute, ja als das Ueberseiende zu fassen. Aber doch hat er seinen Begriff von der göttlichen Einfachheit und der Schönheit der göttlichen Offenbarung dem Neoplatonismus entnommen. Die höchsten Kategorieen, welche er kennt, sind die Einfachheit und die Schönheit. Die Spuren dieses Gottesbegriffes haben wir überall gefunden, und gesehen, wie derselbe einen akosmistischen Zug im Gefolge hat. Es ist aber auch an manchen anderen Punkten ein *directer* Einfluss des Neoplatonismus nicht zu bezweifeln: so wenn es schien (S. 35) als wollte er in dem Einen den Weltplan wieder versinken lassen, wenn wir ferner seine Schöpfungslehre von einer gewissen Neigung zum Emanatismus nicht völlig freisprechen können, da es ihm nicht möglich ist, das Causirte klar und bestimmt von dem Causirenden zu unterscheiden, und er doch zugleich über das blosse Verhältniss von Substanz und Accidens hinausstrebt (S. 45). Dass der neoplatonische Schöpfungsbegriff sich auch nicht über diese Stufe erhebt, ist bekannt, wenn auch im Einzelnen Aug. von den Neoplatonikern insbesondere darin differirt, dass er sogleich die Negation mit zuzieht, welche jene nur für die Körperwelt in Anspruch nehmen. Hiemit ist von vorne herein die Selbstständigkeit der Welt gefährdet. Wie die Neoplatoniker findet Aug. die Schönheit der Welt in der Vielheit ihrer Grade, welche ihre Vollkommenheit bedingen; die Vorstellung, dass unter diesen Graden als schwaches Abbild des Geistigen der Körper die niedrigste Stellung einnehme, dass der Geist weit realer sei als der Körper, theilt er mit ihnen; ihrer Verachtung der Naturforschung als einer überflüssigen Sache schliesst er sich an. Mit ihnen bezieht er

die Vorsehung auf die Ordnung und Harmonie des Weltalls. Ja, wie wir sahen, benutzt Aug. diesen Gedanken, um die Sünde mit der göttlichen Vorsehung zu vereinen, und ordnet schliesslich das Ethische dem Aesthetischen unter, indem er in der Gottesoffenbarung als den höchsten Zweck die Offenbarung der Harmonie darstellt und die Menschen lediglich zu Werkzeugen dieser Harmonie macht. In Bezug auf die Einzelperson theilt Aug. ebenfalls den Standpunkt des Alterthums, welches auf dieselbe kein grosses Gewicht legt. Man kann kaum leugnen, dass jene mystische Seite seiner Gnadenlehre, nach welcher Gott Alles in dem Einzelnen wirkt, von dem Neoplatonismus beeinflusst ist, der ja auch eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Seele annimmt. Man könnte zwar diese Behauptung in Abrede stellen wollen, insofern Aug. zu einer ἔκστασις es nicht gebracht wissen will, sofern er nicht bloss auf den Intellect, sondern auch auf den Willen die Gnade wirken, ja dem Hellenismus entgegen die Erkenntniss durch den Willen mit bestimmt werden lässt und der Erkenntniss keineswegs einen unbedingten Einfluss auf den Willen zuerkennt, sondern für diesen eine besondere Inspiration verlangt. Allein wenn auch hierin sehr wesentliche Abweichungen anzuerkennen sind, so kann man sich doch nicht dem Gedanken entziehen, dass Aug.'s Auffassung der Gnade, als des unmittelbaren Wirkens Gottes in unserem Inneren, bei welchem jede spezifisch christliche Bestimmtheit (S. 207. 182) in den Hintergrund tritt, auf jene allgemeineren Grundlagen, wie sie im Neoplatonismus gegeben sind, zurückweist. Es ist ferner höchst auffallend, dass die unmittelbare Gemeinschaft mit Christo verhältnissmässig selten betont, dagegen häufig Christus und das Ganze der Kirche als unus Christus zusammengefasst werden, mit welchem unus Christus der Einzelne in mystische Gemeinschaft treten soll[1]), eine Vorstellung, die daran erinnert, wie die von den Neoplatonikern halb persönlich gedachte Weltseele

1) cfr. S. 235, Anm. 1.

doch wieder als Ganze in den einzelnen Theilseelen wirkt. Man muss zugeben, dass, wenn Christus mit der Kirche zur una persona wird (doctr. christ. III, 31), in welcher die einzelnen Seelen sind, man an diese neoplatonischen Vorstellungen erinnert wird, zumal Aug. der Vorstellung von der Weltseele nicht feind war, nicht als ob er Christus in die Weltseele hätte auflösen wollen — nichts liegt ihm ferner, — sondern nur, sofern er das Verhältniss der Weltseele zu den Einzelnen, die einerseits Person und andererseits Ganzes sein soll, auf das Verhältniss Christi und der Gemeinde zu den Einzelnen übertragen haben mag. Und es ist deshalb auch kaum der Gedanke abzuweisen, dass, wenn Aug. auf die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der einzelnen Seele blickt, und dabei eigentlich das spezifisch Christliche in den Hintergrund treten lässt, er auch von jenem neoplatonischen Gedanken der Allwirksamkeit Gottes geleitet war, da ja in der neoplatonischen Mystik der Gedanke vorwaltet, Gott in der Seele allein wirken zu lassen. Dass Aug. die Ekstase nicht anerkennt, ist dem Einflusse des christlichen Geistes zuzuschreiben; dass aber jene contemplatio der Vollendung nichts Anderes ist als die Stufe, welche wir in der Anschauung des νοῦς nach Plotin erreichen sollen, dürfte ziemlich klar sein, und wir haben gesehen, wie sich ein akosmistischer Zug in dieser contemplatio nicht verkennen lässt[1]). Auf Anregung des Neoplatonismus hat Aug. sich zu der subjectiv mystischen Erhebung zu Gott hingewendet, ist den Neoplatonikern in der Maxime gefolgt, von dem Aeusseren auf die Seele zu blicken, die intelligibel ist und wenn sie sich in sich kehrt, für die göttliche Thätigkeit offen wird. Seine Rechtfertigung der Wunder, ja selbst der Erscheinung Christi, durch die wir von der Sinnenwelt zu der intelligiblen zurückgeführt werden sollen, ist platonisch (cfr. S. 178. 187). Durch den Neoplatonismus ist Aug. bestimmt worden, auch in der Ausbildung der christlichen Lehre das Verhältniss der Seele

1) cfr. S. 320.

zu Gott in das Auge zu fassen und in der beschriebenen Weise zu bestimmen, nicht nur die objectiven Lehren, sondern die Religion selbst zum Gegenstand seiner Untersuchung zu machen. Wenn wir ferner bedenken, wie Aug. sich zu den vorchristlichen ethischen Sphären verhält, wie er um der Religion willen sie für relativ gleichgültig ansieht, so setzt das einen Gottesbegriff voraus, wie die Neoplatoniker ihn haben, und es wird nicht unberechtigt sein darauf hinzuweisen, wie auch hierin Aug. mit der neoplatonischen Richtung übereinstimmt, welche gegen die Erforschung der Natur gleichgültig ist, ihren wissenschaftlichen Blick auf die Anthropologie in vorwiegend theologischem Interesse und auf die Theologie hauptsächlich beschränkt, sich gegen Ehe, Familie, Staat ziemlich indifferent verhält und in der Zurückgezogenheit von der Sinnenwelt das Leben in Gott sucht.

Es möge genügen, in aller Kürze diese Punkte angedeutet zu haben; man kann gewiss sagen, dass der akosmistische Zug in dem Augustinischen Gedankenzusammenhange dem Neoplatonismus seinen Ursprung zu verdanken habe. Aber wie sich hier hellenische Einflüsse zeigen, so sind auf der andern Seite auch gesetzlich jüdische Neigungen bei Aug. nicht zu verkennen.

Wir haben gesehen, wie seine Gnadenlehre einen gesetzlichen Beigeschmack bekommen hat, indem der Glaube auf Heilsungewissheit gegründet, gesetzlicher Glaube und die Liebe ebenfalls mit Furcht gemischt und von dem gesetzlichen Standpunkte nicht frei ist. Und dem entspricht die hierarchische objectiv heilige Anstalt der Kirche mit ihren Priestern als Vermittlern, von welcher das Heil der Einzelnen abhängig gemacht wird. Wenn man auch sagen kann, dass vielleicht jene mystische Verbindung Christi und der Kirche zu einer Person, welcher die einzelnen Seelen angehören, der neoplatonischen Vorstellung von der Weltseele in ihrem Verhältniss zu den Einzelnen nachgeahmt ist, so ist doch die Kirche von Aug. als erscheinende theokratisch gefasst und es kehren hier die Gedanken der jüdi-

schen Theokratie wieder, nach welcher das Heil des Einzelnen ja auch durch die Aufnahme in die äussere Gemeinschaft durch das Sacrament der Beschneidung bedingt war, wo ebenfalls eine vermittelnde Priesterschaft sich findet und die Frömmigkeit des Einzelnen durch die Vorschriften des Ganzen bestimmt wird, wie auch die Kirche ihre consilia ertheilt. Die Kirche als die gesetzliche Heilsanstalt des neuen Bundes kann erst die Sphären, welche bisher durch das Heidenthum entweiht und zu Unheiligen geworden waren, so lange das Heidenthum die Herrschaft führte, Staat, Ehe, Familie, ja auch Wissenschaft und Eigenthum wieder weihen. Es erneuert sich der Particularismus des Judenthums in der doppelten Prädestination: ohne eine besondere Schuld sind eine Reihe Menschen von dem Heile, das die erscheinende Kirche giebt, ausgeschlossen. Denn nur wer der erscheinenden Kirche angehört, kann das Heil erreichen. Alles, was sich in der civitas Diaboli findet, d. h. in der ausserchristlichen Welt, ist verwerflich; es giebt kaum eine justitia civilis; die Gerechtigkeit kann wie im alten Bunde nur eine kirchliche sein: jene sittlichen Sphären haben keine eigene innere Heiligkeit, keinen selbstständigen inneren Werth; wie in der Gesetzesanstalt des alten Bundes müssen sie durch die Kirche geweiht und beherrscht werden. Mit einem Worte, die Theokratie ist erneuert. Wir haben gesehen, dass hinter diesen Anschauungen eine deistische Vorstellung von Gott sich verbirgt, dem gegenüber der Einzelne durch eigene Thaten sich das Heil verdient und das Ganze als Besitzer des Heiles angesehen wird, an welches die Thätigkeit Gottes gebunden ist und durch welches sie nur dem Einzelnen zu Theil wird.

So finden wir, dass in der Lehre Aug.'s hellenische und jüdische Elemente einander entgegen treten. In jenem vielfach bemerkten akosmistischen Zuge spricht sich der hellenische Einfluss des Neoplatonismus aus, die oft beobachtete deistische Neigung ist jedenfalls theilweise auf jüdischen Einfluss zurückzu-

führen. Man kann diese Schwankungen freilich nicht Aug. allein zur Last legen; er ist der Spiegel seiner Zeit; der Neoplatonismus hatte sich in der orientalischen Kirche durch die Alexandriner insbesondere eingebürgert und die Zurückgezogenheit aus der Welt in besonders heiligem klösterlichen Leben hatte sich von Egypten aus weit in der Kirche verbreitet. Selbst ein Athanasius hatte durch die Lebensbeschreibung des Antonius eifrig für dasselbe gewirkt, die in das Lateinische übersetzt wurde und mit zu denjenigen Schriften gehörte, welche Aug. zu seiner Bekehrung bestimmt hatten. conf. VIII, c. 6. c. 7. Ambrosius war für das Mönchthum thätig, nicht minder Hieronymus: die Weltflüchtigkeit also ist in der Zeit Aug.'s eine gewohnte Sache. Freilich ist bei ihm durch die Aufnahme neoplatonischer Grundgedanken diese akosmistische Neigung, welche in der Zurückgezogenheit von der Welt in mystischer Beschaulichkeit gipfelt, durch die mystische Seite seines Systems in einen grossartigeren Zusammenhang gebracht und das Ziel des Mönchthums auch theoretisch durch seine weltflüchtige Theorie über die sittlichen Sphären begründet worden [1]), wie seine eigene Bekehrung den mönchischen Charakter trug [2]). Nicht minder aber war im Abendlande der Zug zu exclusiver Kirchlichkeit ein sehr starker: es bestand die Neigung, auf das Ganze zu sehen, auf den Zusammenhang des Geschlechtes; der Satz, dass die alleinseligmachende Kirche als Eine in dem Clerus und seiner Einheit repräsentirt sei, stand seit Cyprian fest [3]). Wir haben gesehen,

1) S. S. 309 ff.

2) Hierauf macht *Naville* aufmerksam: „Saint Augustin". Genève 1872. S. 57. Es ist merkwürdig, dass er anfangs diese weltflüchtige Seite seiner Anschauung selbst durchlebte, wie er später durch den praktischen Dienst in der Kirche gewiss mit zur Ausbildung seiner theokratischen Kirchentheorie veranlasst wurde, indem er dann Alles in den Dienst der Kirche stellt, der er selbst diente. cfr. *Ritter* a. a. O. S. 174 ff.

3) *Cyprian*, De unitate ecclesiae a. a. O. S. 202. S. 195: Quam unitatem tenere debemus maxime episcopi, qui in ecclesia praesidemus, ut episcopatum

wie Aug. erst angesichts der den Erdkreis beherrschenden Kirche diese Anschauung consequent vollendete. Er brachte den angefangenen Bau unter Dach. So vereinigen sich in ihm die beiden Richtungen, welche fortan die Kirche beherrschen, die dem Orient entsprungene Richtung auf Zurückgezogenheit von der Welt und die abendländische Richtung, welche die Kirche als die Heilspenderin der Menschheit, als das Paradies betrachtet, ohne welches es keine Seligkeit, ja selbst Nichts giebt, das werthvoll könnte genannt werden. Wir heben diesen Gegensatz darum hervor, weil er das Mittelalter beherrscht hat; in demselben finden wir einerseits Zurückgezogenheit von der Welt in der grossen Ausbreitung des Mönchsthums, in der verschiedene Stadien durchlaufenden, an Aug. anschliessenden Mystik, andrerseits aber zeigt sich im Mittelalter die alle Sphären beherrschende, von sich abhängig machende, Eine Kirche, welche sich mit der wahren Kirche deckt, welche zwischen Gott und den Menschen vermittelt, die Stellvertreterin Gottes auf Erden.

Beides, wie wir sahen, ist in Aug.'s Systeme begründet; er, der den Pelagianismus in der Lehre von der Gnade dem Einzelnen gegenüber schon nicht völlig zu schlagen vermochte, hat im Widerspruch mit seiner in dem antipelagianischen Streite überwiegend hervortretenden akosmistischen Neigung einen objectiven Pelagianismus geschaffen, indem er deistisch die Kirche als die Inhaberin des göttlichen Geistes zur bleibenden Mittlerin zwischen Gott und den Menschen machen will, und doch zerbricht er in seiner kühnen Mystik die Schranken selbst, die er gezogen hat.

Auch in die Lehren von der Christologie, Rechtfertigung, Versöhnung, welche die Centralpunkte des Christenthums zum Gegenstand haben, zieht sich dieser Gegensatz zwischen einer

---

ipsum unum atque indivisum probemus .... Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. cfr. *Ritschl*, die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Auflage. S. 559. 564. 573. 574.

akosmistischen und deistischen Richtung, zwischen zu geringer und zu grosser Selbstständigkeit der Creatur im Verhältniss zu Gott hinein, und dass man bei der Ausbildung der christlichen Lehre sich der bisher vorhandenen Begriffe und Anschauungen bis auf einen gewissen Grad bedienen musste, ist natürlich. So war es der völlig unbestimmte Begriff von Gott als dem einfachen Wesen, der trotz der Trinitätslehre in der Christologie, also in dem Centralpunkte der christlichen Lehre es unmöglich machte, eine Einigung Gottes und des Menschen in Christo klar zu erweisen, indem die Ausschliesslichkeit Beider sowohl bei den Monophysiten wie bei den Nestorianern die gemeinsame Grundvoraussetzung war. Und wir haben gesehen, dass die Formeln Aug.'s, welche für das Chalcedonense bestimmend geworden sind, auch über diese Schwierigkeiten nicht hinweghalfen, indem auch er (S. 101. 104 ff.) über ein Schwanken zwischen zu grosser Selbstständigkeit und zu grosser Unselbstständigkeit der menschlichen Natur Christi, zwischen ebionitischen und doketischen Resten nicht hinauskommt. Ebenso haben wir zu zeigen gesucht, dass die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, wenn sie nicht auf den gesetzlichen Standpunkt zurücksinken will, einen anderen Begriff von der Person voraussetzt, als die alten Völker ihn hatten und Aug. ihn sich zu bilden vermochte. Es ist sehr wohl zu unterscheiden, was in dem unmittelbaren christlichen Bewusstsein der damaligen Zeit leben mochte, von der Art, wie dieses dann in Lehre umgesetzt wurde; denn bei der letzteren Operation musste man an die vorhandenen Begriffe anknüpfen. Auch in diesen beiden Hauptpunkten christlicher Lehre finden sich auf Grund der allgemeinen Vorstellungen, welche über das Verhältniss Gottes zur Welt und namentlich über die Person bestanden, noch hellenische und jüdische Ueberreste, auch bei Aug., indem er neben der von dem Neoplatonismus stammenden my-

stischen allgemeinen Inspiration eine gesetzliche Abhängigkeit des Intellectes und Willens von der Kirche annimmt[1]).

Allein von diesen Irrungen abgesehen hat Aug. dem Christenthume wesentliche Dienste geleistet. Das zeigt trotz ihrer Mängel seine Lehre von der Trinität[2]), das zeigt seine Auffassung von dem Weltplan, in welchem neben jenem an den Neoplatonismus erinnernden Akosmismus nicht etwa nur die ewigen Ideen, sondern die concreten Gestaltungen der Welt vorversehen sind, was sich in der Lehre von der Prädestination noch bestimmter ausspricht, indem da bestimmte Personen und diese für eine ewige Seligkeit prädestinirt sind, für Erreichung eines bleibenden Zieles. Das zeigt sich nicht minder in der Christologie. Denn man darf nicht übersehen, welches Ziel er sich in der Christologie gesteckt hatte, indem er bei aller Unfähigkeit, mit den ihm zu Gebote stehenden Begriffen von Gott, Person, Natur die Einheit des Menschen mit dem verbum in Christo zu erweisen, dieselbe im Interesse der Religion festhält, und gerade durch diese Bestimmung, die er als das Ziel hinstellte, die Formeln des Chalcedonense beeinflusst hat, da er gleich sehr die göttliche wie die menschliche Seite, und die Einheit Beider betonte. Trotz seiner mangelhaften Lehre hatte er im Gefühl das Ziel, auf das man lossteuern müsse. Was aber ferner den Begriff der Person angeht, so kann man zwar nicht sagen, dass Aug. denselben so ausgebildet habe, dass er sowohl die akosmistischen Bestimmungen über die Wirksamkeit Gottes in dem Menschen als auch die gesetzlichen Bestimmungen in Bezug auf Intellect und Willen, welche zur Abhängigkeit von dem Ganzen und der Kirche führen müssen, überwunden habe. Aber dass er gerade gegenüber der vorhergehenden Zeit einen Fortschritt bezeichnet, ist nicht zu leugnen. In der griechischen Kirche hat man zwar auf den freien Willen ein grosses Gewicht gelegt, aber doch nicht etwa so,

1) cfr. S. 182. 207. 194. 201. 209. 2) s. S. 30 ff.

dass man von dem Satz abgegangen wäre, die Erkenntniss bestimme den Willen. Selbst die Pelagianer wollten den Grundfehler nur in dem schwachen Erkenntnissvermögen finden, und meinten, bei guter Erkenntniss werde der Wille von selber sich zum Guten wenden. Sie hielten einen besonderen unmittelbaren Einfluss des Christenthums auf den Willen für überflüssig. In dem Pelagianismus zeigte sich, dass das Christenthum sich bis jetzt nur des Denkens, noch nicht aber des Willens bemächtigt habe; der Wille, meinte man, bedürfe keiner besonderen heilenden Einwirkung des Christenthums (S. 197). Im Hinblick darauf betont Aug. sehr bestimmt, dass selbst zur Erkenntniss der Wille gehöre, und dass auch der Wille so sehr eine Grösse für sich sei, dass er schwach bleibe auch bei der besten Erkenntniss. Man sieht, Aug., der die Ohnmacht des sündigen Willens betont, hat doch die Seite des Willens in der Person viel stärker hervorgehoben, auf ihn seine Untersuchung gelenkt, ihn in seiner Selbstständigkeit gegenüber dem Erkennen erfasst. Das Christenthum — das ist ein sehr wichtiger Satz Aug.'s — beschränkt sich nicht nur auf Lehre; es heilt auch direct den Willen, übt auf denselben einen unmittelbaren Einfluss. So gewiss nun aber der Wille weit unmittelbarer der Einzelperson angehört als das Erkennen, so gewiss liegt in Aug.'s Lehre ein Fortschritt zu tieferer Erfassung der Einzelperson, was auch der trinitarischen Construction entspricht, in welcher die voluntas und zwar als bestimmter Wille als amor eine hervorragende Rolle spielt[1]). Freilich bestimmt Aug. die Wirksamkeit Gottes in dem Willen akosmistisch; aber doch nicht in der Art neoplatonischer Ekstase; denn er will immer den Willen, wie das Bewusstsein der Person erhalten wissen, wie auch die Selbstständigkeit der Person dem Ganzen gegenüber sich in dem Begriff der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten regt. Man muss es anerkennen,

1) cfr. *Weisse*, philosophische Dogmatik I, S. 542, § 475 ff. S. 544.

dass in dieser Betonung des Willens Aug. einen Schritt vorwärts in der Erkenntniss der Bedeutung der Person gethan hat. Es ist sehr zu beachten, dass für Aug. sogar das Hauptgewicht auf den Willen fällt; der amor ist ihm das Wesentlichste im Christenthume, ist die Hauptsache bei der Rechtfertigung, und zwar der amor, den Gott den Menschen inspirirt, den Aug. nach dem Vorgange Cyprians[1]) zugleich als den Grund der Einheit der Kirche ansieht und auf die Kirche bezieht. In dem Kampfe Aug.'s mit den Pelagianern handelt es sich vor Allem um den Willen, und es wird nicht mit dem Satze zu viel gesagt sein, dass Aug. derjenige ist, durch dessen Einfluss das Christenthum sich die Welt des Willens anzueignen beginnt. Zwar war schon lange im Abendlande eine mehr praktische Richtung, wie vor Allem Cyprian beweist; allein erst durch Aug.'s Streit mit den Pelagianern bildete sich die klare Ueberzeugung aus, dass das Christenthum berufen sei, sich der Welt des Willens eben so zu bemächtigen wie der des Denkens, dass auch der Wille durch den christlichen Geist umgestaltet werden müsse. Damit, dass Aug. auf die Inspiration des Willens ein so grosses Gewicht legte, hängt zugleich seine praktische Richtung zusammen. Er tritt in den Dienst der Grösse, welche die Christianisirung realisiren soll, der Kirche und widmet sich immer mehr den Interessen der realen historischen Erscheinung und Ausgestaltung der Einen katholischen alleinseligmachenden Kirche, ohne des Widerspruchs inne zu werden, dass die innere Wirksamkeit Gottes im Intellecte und Willen und die Mittlerstellung der erscheinenden Kirche, die Mystik und jene deistische Neigung sich schlecht vertragen. Der Fortschritt, den Aug. gegenüber der früheren

1) cfr. *Cyprian* a. a. O. De unitate ecclesiae S. 199: Pacem nobis Christus dedit atque unanimes esse praecepit dilectionis et caritatis foedera incorrupta . . . servari mandavit. Ep. 52 ad Antonianum S. 73: Qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, amisit.

Zeit in Hervorhebung des Willens als des Objectes der göttlichen Gnadenwirkungen macht, ist freilich insoweit begrenzt, als er den Willen nicht selbstständig genug denkt, um den Begriff der Schuld mehr von dem der Strafe zu trennen und eine persönliche Schuld auch in dem directen Verhältniss zu Gott als den Grund objectiver göttlicher Ungnade anzuerkennen, weshalb er zu einer den paulinischen Schriften entsprechenden Lehre von Versöhnung und Rechtfertigung, wie diese dieselbe als Ausdruck des unmittelbaren religiösen Bewusstseins hinstellen, es nicht gebracht hat. In Bezug auf die Lehre von der Kirche hat zwar Aug. allerdings das jüdische Vorbild der Theokratie unter einigen Modificationen durchzuführen gesucht; allein man muss den Gegensatz bedenken, in welchem er stand; eine Kirche, die aus lauter heiligen Personen bestehen soll, wie die Donatisten wollten, würde in der Dauer mit Auflösung der Kirche identisch gewesen sein; dass er die Eine Kirche betonte, die über den Erdkreis sich ausbreite, ist auch ein Fortschritt; indem Aug. so das Christenthum nach seiner für die ganze Welt bestimmten Ausbreitung erfasst, tritt die weltgeschichtliche Bedeutung desselben in ein helles Licht, seine universalistische Tendenz, seine absolute Geltung und Wahrheit. Man kann sagen, dass nach dieser Seite hin von Aug. ein grosser Fortschritt gemacht wird, indem das Christenthum nun sich bewusst wird, die Erde erobern zu müssen, ein Gedanke, den Aug. durch seinen Particularismus der Gnade innerhalb des Kreises der Prädestinirten und der erscheinenden Kirche nicht schmälern lässt. Nicht minder ist ein wesentlicher Ansatz für die weitere Entwickelung der Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten, sofern da die Gesetzlichkeit der Anstalt völlig in den Hintergrund tritt, und sofern er von diesem Begriff aus den Donatisten gegenüber den Unterschied zwischen dem corpus verum und permixtum festhält. Zwar kann man mit Recht tadeln, dass Aug. auf die erschei-

nende Kirche ein so grosses Gewicht legt und ihre Organisation als heilige Anstalt in der dinglich heilige Priester schaffenden Ordination gipfeln lässt. Indes muss man angesichts der nahenden Völkerstürme doch Aug. insofern geschichtliche Gerechtigkeit widerfahren lassen, als man zugesteht, dass nur eine in sich geschlossene, einheitlich festorganisirte Macht in das Chaos der germanischen Völkerwelt Ordnung zu bringen vermochte. Endlich aber geht Aug. völlig in dem christlichen Geiste über die Gegenwart hinaus und erkennt ein Endziel an; es ist gerade hier das teleologische Moment, welches in den Vordergrund tritt, und an diesem Punkte zeigt sich, dass er sich der Vergangenheit der alten Völker abgewendet, und sich der Religion der Zukunft, welche die Weltvollendung herbeiführt, angeschlossen hat, noch weit mehr als der grosse Alexandriner, der in der Lehre von seinen ewig wiederkehrenden Welten noch etwas von der Anschauung festgehalten hat, nach welcher sich die Welt im Cirkel bewegt. Mögen auch hier im Einzelnen die Begriffe des Alterthums noch hereinspielen; der Grundgedanke, dass die Weltentwickelung einem Ziele entgegengehe, ist festgehalten, und der ist wesentlich christlich. So sehen wir Aug. doch trotz jener obenbezeichneten Abwege einen wesentlichen Fortschritt in der Lehrentwickelung begründen und wesentliche Dienste der christlichen Kirche leisten. Will man seine Stellung gegenüber der bisherigen christlichen Entwickelung kennzeichnen, so kann man wohl sagen, Aug. hat die Entwickelung, welche die griechische Lehre angebahnt hatte, in der Ausbildung der objectiven Dogmen sowohl in Bezug auf Trinität wie Christologie zu einem gewissen Abschluss gebracht, letztere, indem er die Sätze des Chalcedonense in seiner Christologie völlig ausgesprochen hat. Er hat also auf der bisherigen Entwickelung weiter gebaut, dieselbe aufgenommen, die Lehrtradition festgehalten, dann aber ist er derjenige, der zugleich eine andere Richtung anbahnte, indem er von

der Betrachtung dieser objectiven Dogmen den Blick auf das Verhältniss Gottes und des Menschen, auf die Trennung und die Wiedervereinigung des Menschen mit Gott, mit einem Worte, auf die Religion hinüberlenkte, indem er insbesondere in seiner Sünden- und Gnadenlehre bestrebt war, den Willen dem Einfluss des Christenthums zu unterwerfen und in seiner Theorie von der Kirche die Welt des Willens dem Christenthum zu erobern, indem er den Werth der sittlichen Sphären von ihrem Verhältniss zur Kirche abhängig zu machen suchte, so weit er nicht Weltflüchtigkeit empfahl. Nichts war natürlicher, als dass der in den objectiven Dogmen noch nicht überwundene Zwiespalt zwischen der einfachen göttlichen Essenz und den immanenten trinitarischen Unterschieden, wie der Standpunkt des ausschliessenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welcher in der Christologie hervortrat und auf der Vorstellung von der einfachen Essenz ruhte, auch hier in diesen neuen Betrachtungen auf die beschriebene Weise hervorbrach und sowohl neoplatonischen, zum Akosmismus neigenden Vorstellungen wie auf kirchlichem Deismus gegründeten theokratisch-jüdischen Anschauungen auch in diesen Untersuchungen Raum verstattete. Er ist dadurch, wie schon bemerkt ist, der Vorläufer der mittelalterlichen Kirche geworden.

Freilich häufig genug wird Aug. als derjenige gepriesen, an welchen die Reformation angeknüpft habe. Wir haben bei der Darstellung der Gnadenlehre auf die Unterschiede hingewiesen, welche in dieser Hinsicht zwischen ihm und den Reformatoren obwalten. In der Reformation ist der entscheidende Punkt das bewusste sich geltend Machen der christlichen Persönlichkeit. Sehen wir auf die Entwickelung vor Aug., so hat er in dieser Richtung einen Schritt vorwärts gethan; denn schon dass die Umwendung von den rein objectiven Dogmen zu denjenigen, welche sich auf das Verhältniss des Subjectes zu Gott beziehen, sich an seinen Namen knüpft, ist ein Beweis dafür, dass

er der Reformation vorgearbeitet hat, insofern diese die Betrachtung des Verhältnisses der einzelnen Person zu Gott zum Ausgangspunkte nahm. Zwar ist gerade dieser Gedanke, dass Gott in dem Inneren zu suchen sei, dass man, um Gott zu erkennen, auch sich selbst erkennen solle, dass die religiöse Erkenntniss, wie Gott, so auch den Menschen umfassen müsse, neoplatonisch. Indes Aug. bleibt das Verdienst, den Blick innerhalb der Kirche von den objectiven Dogmen auf die Betrachtung des Subjectes in seinem Verhältnisse zu Gott gelenkt zu haben. Wir haben ferner gesehen, wie er in der Person selbst neben dem Intellect den Willen betonte und besonders die Wirksamkeit des Christenthumes auch auf die Welt des Willens ausdehnte. Aber trotz alledem hat er nicht diejenige Auffassung des Christenthumes gewonnen, welche sich in der reformatorischen Kirche findet. Man hat seine Sünden- und Gnadenlehre, weil sie dem Pelagianismus entgegentritt, als Vorläuferin der reformatorischen Anschauung betrachten wollen. Allein wir haben gesehen, dass in der Sündenlehre das Wichtigste, der Schuldbegriff nur als Grund der Schuldhaft des Teufels und Todes aufgefasst und in der Gnadenlehre die Heilsungewissheit betont wird, dass er überhaupt den Werth der sittlichen Persönlichkeit unterschätzt, dass er mit den Pelagianern die gemeinsame Voraussetzung des ausschliessenden Verhältnisses von Gott und Welt theilt (s. S. 222), und deshalb seine Ansicht von der Alleinwirksamkeit der Gnade nicht durchzuführen vermag. Die reformatorische Gnadenlehre ruht aber nicht auf der bei den alten Völkern vorherrschenden Vorstellung von der Person als einem Exemplare der Gattung, sondern auf einer tieferen Erkenntniss ihres sittlichen Werthes, von der sich dann natürlich für das Verhältniss derselben zu Gott wie zu der Kirche die Consequenzen ergeben, welche die Reformation zog und die weiter auszuführen hier nicht der Ort ist. So bereitwillig wir also nach dem Ausgeführten Aug. zu-

gestehen, dass er gegenüber der ihm vorangehenden Zeit in den bezeichneten Punkten einen grossen Fortschritt gemacht hat, so sehr bedarf es doch der Vorsicht, wenn man ihn mit der um ein Jahrtausend und länger nach ihm hervorgetretenen Reformation vergleichen will. In den entscheidenden Punkten zeigt sich, dass er noch viel zu sehr von den Vorstellungen, welche die alten Völker ausgebildet hatten, und welche, soweit sie unrichtig waren, nur allmählich von dem Christenthum überwunden wurden, erfüllt ist, um namentlich in der Lehre von der Rechtfertigung eine den Reformatoren congeniale Anschauung auszusprechen. Es ist freilich wahr, dass man viele Sätze bei ihm nachweisen kann, welche auch für ein protestantisches Ohr einen guten Klang haben; aber darum kann es sich bei unserer Beurtheilung natürlich nicht handeln [1]); es kommt auf den Lehrzusammenhang an. Wie seine Theorie über das Verhältniss des Einzelnen zu Gott und zu der Kirche nicht reformatorisch genannt werden kann, so ist es auch, wie wir sahen, mit den sittlichen Sphären, von denen er Zurückziehung empfiehlt und welche er gar nicht in ihrer Selbstständigkeit der Kirche gegenüber anerkennt. Wir haben gesehen, dass Aug. nicht zufällig so in dieser Hinsicht denkt [2]). Ebenso aber wird es nicht zufällig sein, dass die Anschauungen der Reformation über diese Sphären den Augustinischen entgegengesetzt sind. Der Standpunkt Aug.'s in der Wissenschaft ist der der völligen Herrschaft der kirch-

1) Wir können solchen Vorstellungen, wie sie *Ribbeck* von der Bedeutung der Augustinischen Rechtfertigungslehre ausspricht: Donatus und Augustinus S. 297 nach dem oben S. 205 ff. 215 ff. Ausgeführten nicht theilen: „Er hat des Apostels Paulus oder vielmehr der heiligen Schrift Rechtfertigungs- und Prädestinationslehre so klar aufgefasst, wie nach ihm kein Zweiter, und von den beiden Reformatoren der lutherischen und der reformirten Kirche hat Ersterer Aug.'s Rechtfertigungslehre, Letzterer seine Prädestinationslehre besonders klar ergriffen."

2) s. S. 309 ff. 329. 330.

lichen Theologie, nicht nur so, dass er das nicht mit ihr unmittelbar Zusammenhängende für überflüssig und des Wissens unwerth erklärt, sondern auch so, dass er die Wissenschaft durch die kirchliche Auctorität einschränkt. Nicht soll die Sphäre des Wissens ihren selbstständigen Gang gehen und geistige Dinge geistig behandelt werden. Aug. hat für diejenigen, welche nicht mit der bestehenden Kirche übereinstimmen, Strafmittel bereit. So sehr er sich für das Wissen begeistert ausspricht, er hat dabei nur die in der Kirche zu gewinnende Erkenntniss im Sinne. Wer nicht mit ihr übereinstimmt, dessen Wissen wird werthlos. Aug. erkennt nicht den selbstständigen Werth der Erkenntniss; auch das Wissen wird der Kirche unterworfen, sowohl was den Umfang desselben, als auch was den Inhalt desselben angeht. Man halte daran das Princip der Gewissensfreiheit, welches in den der Reformation folgenden Zeiten durchgekämpft wurde und welches auch die Wissenschaft in ihre selbstständigen Rechte einsetzte. Nun erst konnten sich die Naturwissenschaften sowie die historische Forschung allmählich selbstständig regen, konnte überhaupt der Umfang des Wissens sich ausdehnen; es droht nicht mehr Gewalt in geistigen Dingen; der Kampf um das geistige Gut der Wahrheit musste nun mit geistigen Waffen gekämpft werden. Das Wissen wird als in sich werthvoll angesehen und darum nicht mehr in allen Zweigen nach ausschliesslich kirchlichem Maasstabe beurtheilt. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die Freiheit der Wissenschaft, insbesondere auch der kirchlichen Wissenschaft innerhalb des Protestantismus zu untersuchen. Nur war es für uns nicht unwichtig, den wissenschaftlichen Standpunkt Aug.'s im Gegensatz zu der Anschauung des Protestantismus zu kennzeichnen [1]).

Wenn hienach Aug. als der Vorläufer der mittelalterlichen Kirche anzusehen ist, so soll damit natürlich nicht gesagt sein, dass er schon völlig den Lehrtypus der späteren römischen Kirche

1) Vgl. *Ritter* a. a. O. S. 433.

vertrete oder die Meinung von der Herstellung der kirchlichen Einheit durch den römischen Primat befördert habe [1]). Nur in seiner Grundrichtung, welche die deistische und mystische Seite unvermittelt neben einanderstellt, lenkt er in die römischen Bahnen ein, vor Allem durch sein Hervorheben der durch die Sacramente heiligen Kirchenanstalt, die zwischen den Einzelnen und Gott vermittelt und an die der Geist Gottes gebunden ist, der sich in den ordinirten Priestern concentrirt, sowie durch das Betonen der selbstständigen Tradition (S. 237 ff.).

Man kann nicht mit Grund hiegegen einwenden, dass jede reformatorische Bewegung im Mittelalter, vor Allem die sogenannten Reformatoren vor der Reformation sich an Aug., an seine Prädestinationslehre insbesondere angeschlossen haben, dass selbst innerhalb der nachreformatorischen katholischen Kirche die Jansenisten den Augustinismus erneuert, ja dass die

---

1) Cyprian fasste den römischen Stuhl weit bestimmter als Symbol der Einheit des Episkopates auf. cfr. *Cyprian*, De unitate ecclesiae a. a. O. S. 195: hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus pari consortio praediti et honoris et potestatis: sed exordium ab unitate proficiscitur et Primatus Petro datur, ut una Christi ecclesia et cathedra una monstretur. *Optatus* stimmte ihm hierin bei de Schism. Donat. II, 2: Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput . . . in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur . . . ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. Aug. nennt zwar Petrus ecclesiae unicae typum Serm. 76. c. Jul. Pel. I, 4, § 13. Allein er betont den Primat nicht so stark als Cyprian, hat jedenfalls in dieser Hinsicht seinen Vorgängern gegenüber gar keinen Fortschritt gemacht. Denn sollte jene Stelle aus der Schrift Cyprian's de unit. eccles. auch interpolirt sein (cfr. a. a. O. S. 545), so wird man doch kaum leugnen können, dass Cyprian den römischen Stuhl als das Symbol der Einheit der Bischöfe betrachtete. Z. B. Ep. 55, S. 86. ad cathedram Petri atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. (cfr. ep. 69, S. 123. ep. 70, S. 125. Ep. 73, S. 131.) Dass sich praktisch weder Aug. noch Cyprian Rom fügten, ist bekannt, indem jener mit Zosimus, dieser mit Stephanus in Streit gerieth.

Reformatoren selbst Aug. hochgehalten haben. Es ist zwar wahr, Aug. lehrt nicht semipelagianisch wie das Tridentinum; seine Prädestinationslehre, seine Lehre von der Erbsünde und der Allwirksamkeit der Gnade ist nicht römisches Dogma. Indes wir haben gesehen, dass seine Fassung dieser Lehren den Pelagianismus nicht völlig überwunden hat. Die Reformation wäre aus Augustinischer Sünden- und Gnadenlehre, sowie aus seiner Prädestinationslehre nie entstanden, wenn hier Aug. auch das religiöse Interesse klarer vertritt als der Semipelagianismus. Hätte die Reformation nicht zugleich mit dem religiösen Interesse die ethische Selbstständigkeit der Person gewahrt in der Sündenlehre durch Hervorheben der Schuld und des Schuldbewusstseins im directen Verhältniss zu Gott, in der Gnadenlehre durch Betonen der sicheren Erfahrung der göttlichen Gnade in der Sündenvergebung, in der Lehre von der Prädestination, aus welcher Aug. die Heilsungewissheit ableitete, durch Verwendung derselben für die Heilsgewissheit, sofern der Gerechtfertigte der göttlichen Erwählung durch das innere Zeugniss des heiligen Geistes gewiss sein soll; hätten die Reformatoren nicht diese neuen Seiten hervorgekehrt, so wäre keine Reformation geworden. Selbst Aug.'s Lehre von der Prädestination, weil sie Heilsungewissheit begründete, musste wieder den Menschen zu der gesetzlichen Auctorität der Kirche zurückführen [1]) und wenn man auch sagen kann, dass seine Definition der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten und die damit zusammenhängende Unterscheidung des corpus verum und permixtum von der Reformation angenommen wurde, so wird doch von ihm dieser Kirchenbegriff nicht mit dem der Kirche als Gnadenanstalt zusammengefügt und hat praktische Bedeutung für ihn nicht gewonnen, da er auf die erscheinende Kirche das Hauptgewicht legte.

So bleibt es dabei, dass Aug. im Wesentlichen seiner gan-

1) S. S. 211 ff. 230. Anm. 1.

zen Richtung nach als der grosse Begründer mittelalterlicher Theologie, als die Säule der mittelalterlichen Kirche dasteht, indem er die Hauptrichtungen derselben, die weltflüchtige und die der erscheinenden Kirche zugewendete, die mystische und deistische in sich vereinigt.

Es möge an diesen kurzen Andeutungen über die historische Bedeutung und Stellung Aug.'s genügen, zumal wir schon bei Darstellung der einzelnen Lehren meist die historische Stellung derselben anzudeuten versuchten. Als unsere wesentliche Aufgabe hatten wir es uns gestellt, den Zusammenhang seiner Lehre nachzuweisen; denn eine derartige Behandlung Aug.'s schien uns in der Gegenwart zu fehlen, welche durch den Nachweis des tiefen Zusammenhanges in seinem Gedankensysteme auch die Hauptpunkte seiner Lehre durch das Ganze seines Systems beleuchtete. Bei der seltenen Gedankenfülle dieses gewaltigen Vorkämpfers der alten Kirche that eine Beschränkung auf die Hauptpunkte Noth, um nicht in der Betrachtung des Einzelnen das vorgesteckte Ziel aus dem Auge zu verlieren und vor Bäumen den Wald nicht zu sehen. Möchte es uns geglückt sein, die stattlichsten Bäume dieses Waldes gekennzeichnet und eine Strasse durch denselben geebnet zu haben!

Zusätze und Berichtigungen.

S. 25	Z. 21	von	oben	identisch,	lies:	identisch sein,
- 27	- 3	-	unten	man	-	man nach ihm
- 29	- 6	-	oben	Ahendlandes	-	Abendlandes
- 29	- 11	-	unten	εἰχὼν;	-	εἰχών;
- 32	- 16	-	-	ταὐτὰ	-	ταῦτα
- 32	- 15	-	-	ταὐτα	-	ταῦτα
- 63	- 1	-	-	Anffassung	-	Auffassung
- 63	- 1	-	-	P. 381—385	-	S. 387—395
- 67	- 16	-	-	Aug. zwar	-	Aug. zwei
- 86	- 16	-	oben	ausgingen	-	ausgiengen
- 99	- 16	-	-	Grund	-	Gründe
- 107	- 27	-	-	ginge	-	gienge
- 109	- 23	-	-	Im	-	4. Im
- 114	- 16	-	unten	werden	-	worden
- 115	- 9	-	oben	civ. Dei c. XIV	-	civ. Dei L. XIV.
- 116	- 27	-	-	Was	-	Wenn
- 117	- 2	-	-	hielt	-	hielte
- 119	- 1	-	-	c. 10. c. 12	-	c. 10—12
- 126	- 16	-	-	inania quoniam	-	inania, quoniam
- 133	- 3	-	-	In Gott	-	in Gottes innerem Wesen
- 147	- 6	-	unten	factris	-	fratris
- 147	- 2	-	-	Wirceburgi 1782. Tom. I, Ep.	lies:	ed. Baluzius. Paris 1726. Ep.
- 148	- 21	-	oben	überging	lies:	übergieng
- 149	- 17	-	unten	του	-	τοῦ
- 149	- 15	-	-	κα	-	καὶ
- 149	- 14	-	-	ϑεου	-	ϑεοῦ
- 149	- 13	-	-	ῳ	-	ᾧ
- 152	- 6	-	-	c. 95. c. 100	-	c. 95—100
- 153	- 3	-	-	fiunt, male	-	fiunt male
- 158	- 1	-	oben	gegebenen	-	gegebene
- 159	- 1	-	unten	S. 120	-	S. 133
- 159	- 4	-	-	Lehre vom freien Willen	lies:	„Die Lehre vom freien Willen.“

S. 160 Z. 8 von unten inbesondere lies: insbesondere
- 162 - 1 - oben Zusatz hinter gehalten: Damit hängt auch der äusserliche Unterschied zwischen Tod- und löslichen Sünden zusammen.
- 166 - 9 - unten c. 5 §. 1 lies: c. 5 §. 10
- 168 - 8 - - von Schuldhaft - von der Schuldhaft
- 169 - 5 - oben coecorum - caecorum
- 173 - 5 - - Gregor - Gregorius
- 178 - 19 - - Von Christi Erscheinung - von dem Wunder der Erscheinung Christi.
- 180 - 13 - unten historische Glaube - historische Glaube mit assensus.
- 183 - 11 - oben unseres - unserer
- 187 - 20 - - harmoniert - harmonirt
- 187 - 2 - unten S. 70. 71 - S. 65. 70. 71.
- 192 - 18 - oben geneigt ist - geneigt scheint
- 196 - 9 - - c. 30. c. 41 - c. 30—41.
- 198 - 7 - unten selbst, wenn - selbst wenn
- 203 - 5 - - dilectio; - dilectio:
- 204 - 1 - - S. 124. 137 ff. - S. 124. 129. 137 ff.
- 207 - 6 - oben da es auch - wie es auch
- 220 - 18 - - und Liebe - und durch Liebe
- 224 - 13 - - empfand - empfinde
- 225 - 27 - - die Verdammten zur - die Verdammten den Erwählten zur
- 225 - 29 - - sei, den Erwählten dienen - sei, dienen.
- 239 - 2 - unten S. 194 - S. 184 ff.
- 240 - 8 - oben bezeichnet - bezeichnete
- 249 - 13 - - gleichgültige - gleich gültige
- 251 - 11 - - die Gewissheit - die Gewissheit der Annahme
- 253 - 23 - - illitice - illicite
- 255 - 4 - - wo er - nach welcher er
- 255 - 1 - unten II, 1 - IV, 1
- 255 - 25 - oben Häretikertaufe - Schismatikertaufe
- 256 - 27 - - Denn einerseits - Jedenfalls
- 257 - 1 - unten Pecc. mer. c. 20 - Pecc. mer. I, c. 20
- 258 - 6 - oben bemerkt, wie - bemerkt, dass, wie
- 259 - 12 - - Prädestirten - Prädestinirten
- 265 - 5 - unten Interpretation - Die Interpretation
- 273 - 2 - oben dass es hier sich als - dass sich die Kirche für dasselbe als für ein
- 273 - 20. 21 von oben der Einzelne als Glied der Kirche sich Gott darbringen lies: für den Einzelnen als Glied die Kirche Gott opfern
- 283 - 23 von oben macht lies: machte

S. 285 Z. 6 von unten Handlung des lies: Handlung, das
- 288 - 28 - - worden - werde
- 288 - 6 - - oathedram - cathedram
- 300 - 1 - - Zusatz: cfr. S. 297. Freilich erkennt er eine gewisse Liebe und Erkenntniss Gottes auch vor der Bekehrung an S. 200. 201. 221 (183), wie er auch die Neoplatoniker hochhält. Aber eine Gerechtigkeit ohne Beziehung auf Gott giebt es für ihn nicht. Sittlichkeit ohne Religion hat für ihn keinen Werth. Die Neoplatoniker schätzt er um ihrer Gotteserkenntniss willen. Aber die Götterverehrer können keine Gerechtigkeit haben. Ihre Tugenden sind keine wahren Tugenden.
S. 304 Z. 23 von oben Pet. §. 210 lies: Pet. II, §. 210
- 307 - 15 - - Fremde - Irrende
- 309 - 1 - unten civ. XV, 4 - civ. XV, 4. XIX, 13.
- 331 - 11 - oben uicht - nicht
- 332 - 12 - - Mönchsthums - Mönchthums.

Register.

Aequilibrium S. 114. 115. 116.
ästhetische Weltanschauung S. 150. 154—158. s. Harmonie.
Akademiker S. 162.
akosmistische Richtung S. 37. 44. 50. 159. 209. 223. 231. 292—294. 309. 312. 318. 329. 332 ff.
Ambrosius S. 146. ff. 241. 331.
amor in der Trinität S. 8 ff. 15. 108. 109. 335. als Princip der Ethik 199. cfr. 201. 216 ff. Verhältniss zum Glauben 203. centrale Bedeutung des amor 205 ff. (217.) 336.
Antonius S. 331.
Arianer S. 30.
Athanasius S. 29. 31. 33. 331.
Auferstehung Christi S. 136. 267. 269. erste Auferstehung 313. allgemeine 317.

Busse S. 170. Verbindung derselben mit guten Werken nach der Taufe 216.

Cathedra Petri S. 288. 343.
Causalität S. 25. (28.) 31. 40. 41. 45. 49. 223. 326.
Chalcedonense S. 105. 107. 333. 338.
character, sacramentaler, unverlierbarer S. 250. 251. 253. 260. 261. 287. 289. 290.
Chiliasmus S. 313.
Chrysostomus S. 148. 149.
concupiscentia S. 115. 127. 131. 138 ff. 141. 198. 210. Christus ohne concupiscentia erzeugt 95.
Consecration der Elemente S. 272.
Consilia der Kirche S. 219. 330.
contemplatio Dei S. 17. 18. 188. 319 ff. 328.
corpus Christi im Abendmahl gleich Kirche S. 102. 263. 270. verum und permixtum 278. 337. 344.
Creatianismus S. 67. 68. 95.
Cyprian S. 147. 148. 235. 245. 248. 270. 283. 287. 331. 336. 343.

Daemonen S. 74. 77. 302. cfr. 298. 299.
Deistische Richtung bei Aug. S. 45. 50. 133. 159. 208. 209. 286. 287. 292—294. 312. 318. 330. 332 ff. 344. bei den Pelagianern 114. 192. 202. 223.
Donatisten S. 241. 242. 244 ff. 261. 275—283. 291. 305. 337.
Donum perseverantiae S. 211—214.
Doppelseitigkeit der Gnadenlehre S. 209. 293. des Kirchenbegriffs 288. 292. 318.

Efficacia der Schrift S. 243. 247.
Ehe S. 138. 139. 161. 309. 329. 330. Sacrament 284. 310.
Eigenthum S. 309. 311.
Einfachheit Gottes S. 17. 19. 27. 33. 39. 41. 158. 171. 172. 333.
Einheit der Kirche: die Liebe der

Grund derselben 205. 234. 288. 336. Einheit der Kirche mit Christus zu unus Christus 235. 267. 272. 327.
eleemosynae S. 216. 311.
Endgericht S. 102. 315.
Engel S. 55. 74. 76. 79 ff. 97. 117.
Erwählung Christi S. 94. 228. 231.
Essenz: Gott ist Essenz S. 17. 23 ff. 33. 339.
Eudämonistische Neigungen bei Aug. S. 160. 211. 212. 226. 321.
Eutyches S. 107.
Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit S. 46 ff. alle Zeit dauernd 48. 317.

Familie S. 309. 310. 329. 330.
Fegefeuer S. 311. 314. 315. cfr. 216. 273.
Fiducia S. 185. 186.
Furcht (timor poenalis) S. 135. 136. 201. 213. 329.

Gebet: Verhältniss zur Vorherbestimmung S. 229. Auffassung der Pelagianer 196. Verdienstliches Werk 216. Gebet der Kirche 256. 258. 262.
Geist Gottes nur in der Kirche S. 234. 243. 246. 247. 259. 282 ff. Verhältniss von Geist und Körper 51. 52.
Geistigkeit Gottes S. 52. 53.
Gerechtigkeit, schwankender Begriff derselben S. 217—219. 221.
Gesetz S. 169. 170. 196. 197.
Gesetzliche Richtung bei Aug. S. 200 ff. 213. 215 ff. 308. 314. 315. 329 ff.
Gnadenlehre, Doppelseitigkeit derselben S. 209. 293. 333. 334. 339.
Gregor der Grosse S. 315.
Gregorius Nyssenus S. 173.

Harmonie S. 61. 79. 150. 153. 225. 226. 317. 321. 326.
Heiligkeit, Verhältniss der persönlichen und unpersönlichen S. 260—263. cfr. 244. 245. 250. 251. 284.
Heilsgewissheit S. 177. 179. 189. 193. 201. 204. 206. 207. 212. 215. 322. 329. 340. 344.
Hieronymus S. 67. 148. 313. 331.
Hilarius S. 29. 31. 148.

Jansenismus S. 343.
Individualität S. 296. 309.
Inspiration S. 84. 85.
Intellect in der Trinität S. 8 ff. Blindheit desselben 126. 163. 183 ff. 236. 239.
Intelligibel S. 178. 187. (78.) 328.
Irenaeus S. 147.
justificatio S. 206.
justitia civilis S. 297. 300. 300 Zusatz. (325.) 330. (cfr. 200. 221.)

Kappadocische Väter S. 28. 29. 30.
Ketzertaufe S. 249—253.
Kindertaufe S. 65. 141. 143. 144. 168. 256—258. 261.
Kirche als corpus Christi mysticum S. 235. 269. 327.
Kirchenbegriff, doppelter S. 288—292. 318. Verhältniss zu der Doppelseitigkeit der Gnadenlehre 209. 293. (cfr. 327. 329.) 339.

Laie S. 284. 285.
Leo Magnus S. 105—107.
Lohn S. 116. 117. 214 ff.

Manichäer S. 18. 32. 38. 42. 113. 116. 143. 158. 162. 238. 239. 242.
memoria S. 8 ff.
Mittelalter S. 34. 294. 322. 332. 339.
Mönchthum S. 309. 331.
Monophysiten S. 333.
Mystische Gemeinschaft mit der Kirche S. 235. 327.

Natur S. 309. Forschung 326. 329.
Naturzusammenhang, Begriff desselben bei Aug. S. 73.
Negation S. 40—44. 46. 51 ff. 87. 89.

119. 121 ff. 131. 150. 222. 326. cfr. 339.
Neoplatonismus S. 18. 32. 52. 104. 112. 163. 187. 207. 321—323. 326—329. 333.
Nestorianer S. 333.

Opfer S. 173—175. Opfer im Abendmahl 270—272. Opfer für Verstorbene 273. 315.
Optatus von Mileve S. 288. 289. 307. 343.
opus operatum S. 257. 258.
Ordination S. 283—287. 289. 338.
Origenes S. 66. (46.) 140. 242. 313. 338.

Particularismus S. 330.
Peccata venialia S. 162 Zusatz. 177. 216. 311. 314. mortalia S. 162 Zus. 177. 314. pecc. regnans 142.
Pelagianer S. 66. 71. 114. 127. 128. 138—141. 149. 162 ff. 168 ff. 189. 196 ff. 207. 257. 335. 336.
Pelagianismus, unüberwundene Reste bei Aug. S. 168. 220. 222. 223. 332. 340. 343.
Persönlichkeit S. 161. 162. (204.) 221. 224. 225. 294. 307. 321—323. 333—335. 340.
Person der Trinität S. 7 ff. 23. 33. 34. 85 ff. Person Christi 77. 87 ff. 181. 182. cfr. 194. 333.
Philosophie der Geschichte S. 325.
Präexistenz S. 66. 67. 140.
Priester S. 283—287. 290. 329. 330. 338.
Privation S. 122. 124—128. 131. 150. 154.
Propheten S. 82—85. 234.

Quantitative Auffassung des Ethischen S. 161. 162. 217—219. cfr. 21.

Raum S. 50 ff.
Reformation S. 221. 224. 322. 339—344.
Ruhe Gottes S. 56.

Sabellianismus S. 30. 109. 110.
Sacrament, Begriff S. 248.
Salz der Katechumenen S. 248.
Schleiermacher S. 96.
Schuld S. 134 ff. 171 ff. 204 ff. 221 ff. S. Strafe, Teufel, Tod.
Scotus Erigena S. 34. 154. 316.
Sein, Gott als Sein S. 17. 21. 161. 222. 323.
Selbstbewusstsein, menschliches S. 10 ff., göttliches 11 ff. 26.
Sendung des Sohnes S. 89. 90. des Geistes 108.
Skepticismus S. 162. 163. 184.
Spinoza S. 44.
Staat, Begriff S. 295. 297. 298. 301. römischer 297. 298. 300. Verhältniss zur Kirche 295—308. zu den Ketzern 305 ff.
Strafe S. 128 ff. Verhältniss von Strafe und Schuld 134 ff. 171 ff. 204 ff., ob positiv oder natürlich 130 ff.
Subordinatianismus S. 30. 32. 33.

Tertullian S. 52. 69. 148. 313.
Teufel S. 43. 120. Verfallensein in die Schuldhaft des Teufels 131. 133—136. 141. 146. 160. 201. 204. 257. 314. 340. Repräsentant der göttlichen Gerechtigkeit 172 ff. civitas des Teufels 97. cfr. 325. im Verhältniss zum Staat 297 ff. Teufel gebunden 313.
Theodicee S. 150 ff.
Theokratische Richtung bei Aug. S. 329. 330.
Tod, Freiheit von dem Tod S. 115. 116. als Strafe 127. 130. 133—136. 141. 173. 340. zweiter Tod 131. 132. Abhängigkeit der Seligkeit von dem Zustande im Todesmoment 211. 225.
Todesstrafe für Ketzer S. 306. 307.
Tradition S. 237 ff. 343.
Traducianismus S. 69—71. 95.
Transsubstantiation S. 266. 272.
Tridentinum S. 198. 343.

Trinität S. 5 ff. 22 ff. ökonomische 85—87. 109. 110.

Unveränderlichkeit Gottes S. 19. 41. 49. 54. 78. 82. 87. 92. 95. 104. 105. 167. 171. 173. 208. 222. 223.

Verdienst S. 116. 117. 214. 216. 311. 315.
Virginitas S. 218.
Vorsehung S. 54. 61—63. 327. s. Theodicee.

Weltordnung s. Harmonie.
Weltseele S. 327—329.
Wendepunkt bei der Bekehrung S. 200. 221. cfr. 199. 142. 144.
Werk Christi S. 78. 170 ff. 179. 180. 207.
Wille, Einfluss desselben auf das Erkennen S. 184. 327. 335. göttliche Begeistung desselben 195 ff. 334—337.
Wissenschaft, nach Aug. nur kirchlich S. 309. 312. 329. 330. 342.

Zeit S. 46 ff., Verhältniss des göttlichen Wissens und Wollens zu derselben 54. 55.
Zorn Gottes S. 132. 133. cfr. 171.

Druck von Friedrich Frommann in Jena.

Date Due

FACULTY			
OC 21'54			
NO 4-'54			
FE 2 1 '55			
MR 2 1 '55			
MR 25'55			
MY 4-'55			
[illegible]			
[illegible]			
[illegible]			
[illegible]			

BW318 .D71
Augustinus : sein theologisches System
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00062 2227